ZNAK

MIESIĘCZNIK

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE KUL:

KRAKÓW

Rok XX WRZESIEŃ (9) 1968

171

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), Halina Bortnowska (sekretarz redakcji), Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36,—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 25 lipca 1968 r. Druk ukończono we wrześniu 1968 r. Zam. nr 325 25. VII. 1968 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XX Nr 171 (9)
Wrzesień 1968
Kraków

Ks. JAN KRUCINA

WSPÓLNOTOWA STRUKTURA KOŚCIOŁA

1. WSPÓLNOTA CZY SPOŁECZNOŚĆ?

Szeroko dziś rozbudowane formy życia społecznego można sprowadzić do dwóch zasadniczych — do wspólnoty i społeczności. To rozróżnienie — od strony filozoficznej dość słabo uzasadnione przez F. Tönniesa [1] — znajduje zrozumienie we współczesnej socjologii, zwłaszcza w podziale grup społecznych na pierwotne i wtórne. Więź pierwszego rodzaju — tworząca wspólnotę — opiera się na stycznościach i stosunkach pokrewieństwa, na przyjaźni i sąsiedztwie. Wspólnoty i grupy pierwotne nie wykazują zbyt silnego zinstytucjonalizowania. Znaczy to, że nie posługują się one zbyt często utrwalonym, prawnie określonym sposobem działania. Społeczności natomiast, albo grupy wtórne mają charakter bardziej zorganizowany, sztuczny. Kontakty w tych zrzeszeniach odbywają się za pomocą narzędzi; styczności w ich obrębie są pośrednie, a o więzi społecznej decydują stosunki umowne, konwencjonalne. [2]

Więź najbardziej przylegająca do natury ludzkiej występowała

---

1 F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1 wyd. 1887.

2 Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 86 nn.; J. Turowski, *Kierunki przemian struktury społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 4 (1961), s. 136.

K. Wagner stosuje jeszcze prostszą klasyfikację, operując pojęciami wartości i celu. Oba pojęcia dotyczą dobra, lecz stopień jego rozumienia i przeżywania jest różny. Wartość stanowi dobro, nie tylko uznane, lecz równocześnie pożądane, pociągające, angażujące głęboko postawę człowieka. Cel skierowuje również ku dobru, jest wprawdzie dobrem uświadomionym, ale przedmiot współdziałania występuje w postaci bardziej odległej, dowolnej. Wspólnota oznacza wtedy zespolenie, zidentyfikowanie osób ludzkich, zaangażowanych wobec tej samej wartości, społeczność zaś jest związkiem ludzi połączonych wspólnym celem [K. Wa-

i nadal występuje w rodzinie. Wraz z rozwojem potrzeb kulturowych, gospodarczych i prawno-politycznych obok rodziny rozwijać się będzie społeczność nadrzędna, scalająca całokształt wszystkich przyrodzonych związków i organizacji społecznych. Tym organizmem społecznym jest grupa etniczna, naród, a razem z narodem państwo, dopełniane w miarę rosnących możliwości przez społeczność międzynarodową.[3] Tej naturalnej bliskości nie przekreślają inne kręgi, otaczające człowieka od dzieciństwa: kręgi zabawowe, rówieśnicze, koleżeńskie, przyjacielskie, gromadzkie, sąsiedzkie.

Intymną sferę osoby ludzkiej jakby opuszczają związki społeczne, mające kształt bardziej „wymyślony", sztuczny. Dzięki mniej lub bardziej zorganizowanym systemom grupy te podlegają racjonalizacji.[4] Na pograniczu obu wymienionych typów życia społecznego znajduje się grupa produkcyjna, zwłaszcza odkąd w fabryce oprócz stosunków wytwórczych odkryto autentyczne treści międzyludzkie, społeczne, uzupełniające oficjalną organizację techniczną i ekonomiczną przedsiębiorstwa tkanką grup koleżeńskich, „nieformalnych". Rzecz to zrozumiała, gdy zważymy, że pracownicy spędzają na miejscu pracy 1/3 doby. Ale nie tylko grupy produkcyjne — cały szereg innych klubów, zrzeszeń, organizacji, trzyma człowieka dzisiejszego w gęstej siatce „uspołecznienia", splatając w tej tkance społecznej elementy wrodzone, obok dowolnych i sztucznych.[5] Dzisiejsza „gęstość społeczna" — żeby zapożyczyć słów Durkheima — cały proces socjalizacji, mnożący więzi, kontakty i zależności społeczne między ludźmi[6], wiąże się z silnym rozpowszechnieniem miejskiego stylu życia także w okolicach wiejskich.

Liczba typów i rodzajów życia społecznego — o których mówi socjologia wspólnot i społeczności — sięga ok. 2.500.[7] Każda kla-

---

gner, *Die Gemeinde*, w: *Die Kirche in der Welt*, Münster 10 (1958), s. 89—97]. Mimo pewnej modernizacji przypomina się tu klasyczne określenie św. Tomasza: „societas nihil aliud esse videatur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum") *Contra impugn.*, *Dei cultum et rel.*, c. 8).

[3] Por. A. F. Utz, *Sozialethik*, II Teil. *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1963, s. 173: „Die soziale Natur des Menschen verlangt eine Abrundung in einem letzten gesellschaftlichen Ganzem, weil sonst überhaupt kein soziales Soll-keine Rechts-ordnung möglich wäre".

[4] M. Hirszowicz, *Wstęp do socjologii organizacji*, Warszawa 1967, s. 27.

[5] Por. J. Schasching, *Soziologischer und Sozialphilosophischer Pluralismus*, w: *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*; Innsbruck 1961, wyd. Höffner, Verdross, Vito, s. 211 n.

[6] *Mater et Magistra*, 61—67.

[7] A. F. Utz, dz. c., s. 172

Autorzy wprowadzają pojęcia *primary* i *secondary groups* (np. Y. H. Fichter, *Sociology*, Chicago 1957, s. 117; por. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1967, s. 46 n.

syfikacja pozostanie tu zawsze zabiegiem poniekąd sztucznym — nie daje podziału doskonałego, bo ludzki związek zawsze posiada w sobie coś z elementów bezpośrednio wrodzonych, wykazuje niektóre cechy wspólnoty — a zarazem jest też mniej lub więcej tworem sztucznym, przez człowieka zorganizowanym, przybierającym znamiona przypisywane społeczności.

Czym na takim tle jest Kościół, parafia, zgromadzenie wiernych? Świadomość soborowa stara się coraz bardziej docierać do pełnego wizerunku Kościoła. Przecież to sprawa skądinąd niemal oczywista, że zbawienie — mimo jednostkowych cech człowieka — nie jest indywidualne tylko; że odkupienie dokonuje się w zespoleniu Ludu Bożego, w Kościele, który stanowi wielkie, chrześcijańskie „my". Zarysowuje się zasadnicze pytanie: jakie treści przeważają w Kościele, a także w jego poszczególnych komórkach, skoro chrześcijanie występują razem — skoro ze sobą w Kościele współdziałają? Więcej nawet: jeśli ze sobą współżyją, jeśli nawet sami stanowią Kościół? Czy Kościół jest wspólnotą lub też społecznością? I wreszcie, czy w tych wskazanych kategoriach socjologicznych mieści się całość Kościoła, czy wyczerpuje się w nich przede wszystkim jego charakter nadprzyrodzony?

Kościół składa się z ludzi, usposobionych z natury do życia społecznego. Dzieli on przeto losy i przemiany historyczne, zachodzące w strukturze społecznej ziemskiej w ogóle. A mimo to pozostaje on tym samym Kościołem. Spróbujmy z tego względu skrótowo scharakteryzować rozwój kształtów społecznych Kościoła od zewnątrz — wraz z piętnem, jakie nadał mu przebieg historii. Pod tą zmieniającą się powłoką społeczno-historyczną łatwiej będzie wskazać strukturalne elementy Kościoła, zwłaszcza te, które mimo przeobrażeń społecznych pozostają zawsze te same. Umożliwi to w konsekwencji zarysowanie przymiotów, które w dzisiejszym usytuowaniu Kościoła — jego grup, gmin i komórek parafialnych — mają wyjątkowe znaczenie. Rozumowanie to sięga zresztą do porządku praktycznego — do nakazów duszpasterskich.

2. OD PIERWOTNEJ GMINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DO WSPÓŁCZESNEJ PARAFII

Zdawałoby się, że religia to osobisty kontakt, a więc własne, jedyne przeżycie z Bogiem. Stąd też np. L. de Grandmaison [8] mówi o osobowościowym, personalistycznym charakterze religii. Ale człowiek żyje z drugimi. Kiedy zaś w grę wchodzą inne osoby, z którymi człowiek razem wyznaje wiarę i przeżywa zjednoczenie z Bogiem, prowadzi to do pewnych sposobów, środków i wyrazów

---

[8] L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris 1927, s. 7.

zewnętrznych, a więc w konsekwencji także do instytucjonalizacji religii [9].

Tak dzieje się też, gdy chodzi o przyjęcie i przekazywanie innym Objawienia Jezusa Chrystusa. Ewangelizacja wymagała od początku konkretnych sposobów i środków zbiorowego działania, które nazywamy formami i instytucjami społecznymi. Kościół potrzebuje zewnętrznych wyrazów i kształtów społecznych, które nie tylko zaznaczają jego obecność w każdej teraźniejszości, ale również pomagają mu przedłużać się w przyszłość. A przyszłość niesie ze sobą nowe sytuacje — historyczność położenia Kościoła pociąga za sobą konsekwencje: wpływa na jego zewnętrzne formy społeczne. Przemiany zachodzące w ogólnych strukturach życia społecznego dotykają więc Kościoła jako społeczności zorganizowanej, zinstytucjonalizowanej [10].

Przejdźmy do konkretu. Socjologicznie rzecz biorąc, Kościół apostołów i bezpośrednich uczniów Jezusa przybierał postać gminy, ustrojem zbliżonej do sekty [11]. Cechy charakterystyczne dla sekty w ujęciu Honingsheima są wyraźne: elitarna garstka obok potężnych struktur społecznych, odcięta wprawdzie od masy społecznej, ale tym bardziej zwarta, spojona bezpośrednimi kontaktami. Członkowie żyją ściśle ze sobą, a nie tylko obok siebie; mogą oni doznawać ucisku, utraty praw lub odmowy jakiegokolwiek stopnia uznania. To stanowi jednak osłonę przed asymilacją na zewnątrz, chroni przed instytucjonalizmem, każe szanować charyzmat i lekceważyć organizację [12].

Po Wniebowstąpieniu nastąpiła pewna rozbudowa pierwszych komórek chrześcijańskich w jakieś „bractwa", oparte na ideowym braterstwie. Spójność tych form społecznych była bardzo silna, wzmacniana wzajemną miłością, oddaniem, podsycanym modlitwą i Eucharystią. Nasuwają się tu porównania z pojęciami grupy pierwotnej i autentycznej wspólnoty, w której zróżnicowanie instytucjonalne jest niemal niezauważalne. Gminy chrześcijańskie cechowała ogromna siła ekspansywna, misyjna zdobywczość, zachowująca mimo to znaczny dystans wobec świata, wobec niebezpieczeństwa przystosowania.

Już w Dziejach Apostolskich, w pismach Klemensa, Polikarpa oraz Ignacego natrafiamy na ślady określonego, utrwalającego się,

---

[9] Por. R. König (wyd.) *Soziologie*, Frankfurt 1958, s. 135: „Institution... die Art und Weise ist, wie bestimmte Dinge getan werden müssen".

[10] F. Fürstenberg, *Kirchenreform und Gesellschaftsstruktur*, w: *Religionssoziologie*, Neuwied 1964, s. 249.

[11] N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, „Lebendige Seelsorge" 4 (1967), s. 177.

[12] P. Honingsheim, *Sekten*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, Teil, Tübingen 3 (1961), s. 1657.

zespołowego oddziaływania. Zaznaczają się różnice funkcjonalne między duchowieństwem i laikatem, dochodzi do wyraźnej krystalizacji funkcji sakralnych, ustanowionych przez Założyciela. Kościół przyjmuje pierwsze formy instytucjonalne, organizuje w sposób określony swoje działanie [13].

Katakumbowe formy Kościoła nie dają wystarczającego obrazu historycznej, a tym samym i zmiennej jego strony. Wraz z amnestią ogłoszoną dla chrześcijan przez Konstantyna Wielkiego i jego nawróceniem wchodzi Kościół jako Chrystusowy znak zbawienia w ówczesny oficjalny układ społeczny, dzieląc poniekąd jego rozwój i związane z nim przeobrażenia [14]. Uniwersalistycznie nastawiony Kościół zaczyna korzystać z więzi i instytucji najsilniejszego tworu społecznego, jakim jest ówczesne imperium. Charakteryzując przybraną wówczas przez chrześcijaństwo powłokę społeczną mówi się o Kościele „państwowym", „narodowym", lub też o Kościele „ludowym" [15]. Może najbardziej odpowiedni wydaje się ten ostatni przymiotnik akcentujący powszechną, ogólnoludową przynależność do Kościoła. Nie można natomiast mówić o jakiejś państwowej formie kościelnej w znaczeniu nowożytnym lub narodowym, gdyż dzisiejsze rozumienie państwa i narodu skrystalizowało się o wiele później. Znamienne dla „ludowej" formy kościelnej jest to, że w niej Kościół swym zasięgiem zbliża się do narodu jako całości, obejmuje wszystkich mieszkańców danego terytorium.

Proces umasowienia Kościoła siłą rzeczy osłabił w skali ogólnej jego cechy elitarne. Zarazem to szerokie rozprzestrzenienie Kościoła w obrębie kultury zachodniej nie mogło odbywać się inaczej, jak tylko przy pomocy panujących struktur narodowych i państwowych. Szczególnie na początku były to struktury gotowe, jeszcze przed chrześcijaństwem przez Kościół zastane. Oczywiście, charakter obranego wówczas przez Kościół działania odpowiadał również umysłowości tamtych czasów, poziomowi myślenia jednostek [16].

Ze względu na wielki rozrost terenowy Kościół już nie mógł budować tylko na stycznościach i kontaktach bezpośrednich, chociaż nigdy nie zrezygnował z pierwiastka personalistycznego. Natomiast sytuacja społeczna była jednorodna, ustabilizowana, co ułatwiało penetrację Ewangelii [17]. Kościół sam przejął funkcję stabilizującą, przyczyniając się do ujednolicenia przekonań, po-

---

[13] F. Fürstenberg, dz. c., s. 252.

[14] N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 178.

[15] Tenże, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft*, w: *Kirche in der Stadt, Grundlegung und Analysen*, Wien 1967, s. 67.

[16] F. Fürstenberg, dz. c., s. 253.

[17] *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1966, s. 23.

glądów. Myślenie chrześcijańskie przeniknęło sferę publiczną i administracyjną, natchnęło kulturę społeczną, wpłynęło na życie polityczne i gospodarcze, zorganizowało naukę. Kościół poszerzył znacznie swoje funkcje społeczne, a w krytycznych okresach w ogromnym stopniu zastępował państwo w tych dziedzinach, gdzie nie potrafiło ono sprostać rosnącym potrzebom społecznym. Kościół przyjął odpowiedzialność za niektóre świeckie dziedziny życia, np. opiekę społeczną, zabezpieczenie na starość, lecznictwo, wychowanie itp. [18]

W tej nowej szacie, która w znacznej mierze zatarła granice między Kościołem i ówczesnym państwem, musiało w społeczności kościelnej nastąpić to, co socjologicznie nazywamy rozczłonkowaniem hierarchicznym, rytualizacją kultu i centralizacją w zarządzaniu. Katolik wie, że w tym określeniu może najwyżej chodzić o konkretną, historyczną postać czynników podstawowych Kościoła, ustanowionych przez Założyciela: prymat, hierarchia, sakramenty itp. Od wspomnianego zwrotu konstancjańskiego, zewnętrzne instytucje Kościoła potężnieją, strona organizacyjna rozrasta się, kultura chrześcijańska rozlewa się po Europie. Struktura Kościoła odpowiada ówczesnej sytuacji kultury agrarnej, rzemieślniczo-rolniczej oraz feudalnej budowie ówczesnego społeczeństwa. Średniowiecze doprowadziło do szczytu ścisłą symbiozę między Kościołem i społecznym tworem państwowym [19].

Byłoby niewybaczalnym błędem, gdybyśmy do ówczesnej sytuacji historycznej przykładali miary i oceny dzisiejszych czasów. Trudno byłoby wtłaczać w tamten historycznie uwarunkowany czas, odziedziczony po kulturze rzymskiej, dzisiejsze osiągnięcia soborowe, choćby postulaty związane z pojęciami ludu Bożego, kolegialności, laikatu, powszechnej odpowiedzialności za Kościół itp. A mimo to nie można zaprzeczyć, że elementy te były wówczas poniekąd zapoznane. Ale musiało tak być, ponieważ uwrażliwienie na wartości demokratycznej formy władzy raczej nie mieściło się w świadomości i kulturze umysłowej tamtych czasów.

Zbyt często podświadomie akceptujemy uproszczony pogląd, jakoby w wieku XIX Kościół utracił wiele funkcji zajmowanych w średniowiecznej strukturze społecznej tylko dlatego, że wyparły go stamtąd wpływy technicyzacji, industrializacji oraz wynikającej stąd silnej urbanizacji [20]. W rzeczywistości sekularyzacja jest elementem tego samego rozwoju społecznego, co różnicowanie się

---

18 N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 179.

19 Tamże.

20 A. Greinacher, *Säkularisierung als soziologisches und theologisches Problem*, „Lebendige Seelsorge" 6 (1967), s. 305—306.

dawnego jednolitego społeczeństwa, zabarwionego dzisiaj wielością więzi i ugrupowań, a zarazem i wielością różnorodnych zajęć, specjalizacji, poglądów i uznawanych wartości. Pamiętać należy, że sakralizacja wspomnianych struktur doczesnych, państwowych miała swoje rewanżujące „sprzężenie zwrotne". Po niej następowało jakby odwrócone zeświecczenie porządku sakralnego, co na dłuższą metę mogłoby zagrażać istotnym, religijnym zadaniom Kościoła.

Już wczesno-średniowieczne spory między władzą kościelną i świecką znalazły odbicie w ówczesnej teologii. Ważkie konsekwencje tych sporów rzutują aż na czasy współczesne. Już u początków średniowiecza udało się teologii (właśnie na przykładzie sporu o inwestyturę) rozgraniczyć sferę duchową od sfery doczesnej, świeckiej. Zalążki dzisiejszej sytuacji społecznej Kościoła sięgają więc bardzo dawnych czasów — i to właśnie okresu najbliższego splatania się funkcji religijnych ze świeckimi [21].

Społeczne formy kościelne, zapożyczone poniekąd od społeczności państwowej lub też grupy etnicznej czy ludowej, trwały całe wieki. Zmieniały się one i doskonaliły wraz z ogólnym rozwojem społecznym. I dzisiaj nie utraciły one w niejednym wypadku swego znaczenia. Nawet jeśli Sobór już nie opisuje Kościoła — w ślad za Bellarminem — jako społeczności doskonałej. Państwowa lub narodowa forma społeczna Kościoła oznaczała, że człowiek rodzi się do wspólnoty kościelnej. Przynależność narodowa równała się wszędzie przynależności kościelnej [22]. Ma to oprócz wytłumaczenia historycznego głębokie racje naturalne, wrodzone. Człowiek na podstawie swych dyspozycji przyrodzonych dąży do ujednolicenia i wyrównania swych przekonań, swego światopoglądu, całego systemu wartości. Zaspokojenie tych jego dążeń dawała mu wtedy — mimo zaangażowania w licznych grupach małych — właśnie scalająca struktura kościelna, obok społeczności państwowej uważana wówczas za doskonały organizm a może jeszcze bardziej za doskonałą organizację społeczną [23].

Zmiany zachodzące w życiu społecznym domagają się pewnych przemian religijności. I to przeobrażenie modelu religijności dokonuje się. Opowiadamy się dzisiaj za wiarą bardziej świadomą, samodzielnie rozstrzygającą, opartą na wyrobionym sumieniu. Nie znaczy to, że dawne struktury kościelne lekceważyły ten ewangeliczny postulat osobistego wyboru, decyzji (Mt 4, 17). Sytuacja człowieka wierzącego, uplasowanego w jednorodnym chrześcijań-

---

[21] A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, s. 41.

[22] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 2 1919, s. 371.

[23] Por. O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche*, Olten 1967, s. 41—45.

skim otoczeniu, była jednak w przeszłości poniekąd łatwiejsza. Nie było tak gwałtownej ruchliwości horyzontalnej, nie było wyścigu do awansu społecznego po drabinie różnych wyspecjalizowanych zawodów i prestiżowych stanowisk. Spokojniejszy układ społeczności ogólnej zorientowanej uniwersalistycznie, a równocześnie jednorodnie, stanowił podporę dla wiary, ułatwiał nośność i przekazywanie Ewangelii. Tworzył on dla postawy chrześcijańskiej warunki tzw. facylitacji społecznej.

Nie znaczy to, że w rozwoju i dojrzewaniu wiary można lekceważyć dodatnie wpływy rodziny, kręgów sąsiedzkich, grupy rówieśników — słowem tych wszystkich mniejszych form społecznych, które swym obyczajem bezpośrednio kształtują człowieka. Ale dzisiaj nie jest to już wpływ jedyny i mechaniczny [24].

Stąd też współczesne przeobrażenia, zachodzące w ogólnej strukturze społecznej, przynoszące przede wszystkim rozpad pierwotnych wielkich społeczności, muszą zahaczać o społeczne kształty Kościoła.

Możemy już dzisiaj powiedzieć, że dzieje się to z wielkim pożytkiem. Kościół wprawdzie utracił pewne doczesne funkcje i role społeczne, ale przez to wyzwolił się z obowiązków zastępczo wykonywanych w dawnej społeczności państwowej. Dzięki temu może skoncentrować się bardziej na swych autentycznych zadaniach, w myśl powiedzenia Chrystusowego, że „dom mój jest domem modlitwy" (Mt 21, 13; J 2, 17). Wycofywanie się Kościoła z hegemonii doczesnej a przybieranie tych form oddziaływania, w których stanowi on tylko rodzaj zaczynu, jakby drożdży, pobudzających wzrost, jest z dzisiejszego punktu widzenia bardziej ewangeliczne. W pluralistycznej, wielopostaciowej tkance społecznej przynosi to chrześcijaństwu o wiele większy stopień uznania niż przedtem i to nawet w kręgach poza-kościelnych [25]. Obserwujemy to zwłaszcza za pontyfikatu ostatnich papieży, którzy pokazali tę duchową strukturę Kościoła na świeżo.

Formy kościelne związane z jednolitą strukturą narodu lub państwa mogły spowodować przeakcentowanie pewnych elementów instytucjonalnych. Nawet porządek hierarchiczny — już choćby ze względu na poziom umysłowy ogółu ludności — mógł być zanadto uwypuklony, co groziło zamazaniem prawdy o ludzie Bożym i przesadną rozbudową rubrycyzmu. To przesunięcie akcentów mogło poniekąd zasłonić istotną treść chrześcijaństwa, polegającą na zespoleniu wiernych więzią wiary, nadziei i miłości. Ale jak każda treść, również i treść zbawienia, nie obejdzie się bez zewnętrznych form, bez sposobów i wyrazów zaznaczających jej wewnętrzne roz-

---

[24] N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 180—181.

[25] Tamże.

miary. Sam Chrystus ustanawiając w obrębie Kościoła zróżnicowanie funkcjonalne, nadał mu kształty organizacyjne, hierarchiczne. Co więcej — jeśli Kościół w pewnych warunkach słabiej operuje strukturami organizacyjnymi, jeśli brak mu rozbudowanej strony instytucjonalnej, to wtedy przyrodzone lub aktualnie istniejące struktury narodowe, regionalne, wielkosąsiedzkie zachowują lub odzyskują swe dawne znaczenie, tzn. Kościół uciekając się do nich, ulega im. Oczywiście co innego oznacza choćby i rzewny urok tradycji, a co innego konieczność jej modyfikacji, zarazem szacunek dla niej jako ogniwa między „nowymi i dawnymi laty" [26].

Z tego, co powiedziano dotąd, wynika jasno, że zewnętrzne, społeczne formy kościelne są zmienne. Nie jest to jednak jakaś roztrzęsiona ruchawka na falach historycznych. Kościół ma swoją trwałą, żelazną, niezniszczalną treść, która pozostaje aktualna, także wobec dzisiejszego pluralizmu społecznego. Jeśli na miejscu dawnych superstruktur, zaokrąglających całość życia społecznego, występuje obecnie gęsta sieć bardziej urozmaiconych związków i uzależnień społecznych mniejszej skali, to ten nowy stan znajduje siłą rzeczy odzwierciedlenie w kształtowaniu się dzisiejszych więzi i kształtów społecznych Kościoła. Powstają w Kościele nowe struktury, skierowane daleko w przyszłość, inne zachowują jeszcze w obecnej chwili charakter obowiązujący, choć przejściowy, ale przede wszystkim trwa struktura, która stanowi o ponadczasowości Kościoła. Do niej nawiązują wszystkie zewnętrzne formy społeczne, wszystkie naszkicowane historyczne sposoby i instytucje, uzewnętrzniające nadprzyrodzone posłannictwo Kościoła. Struktura ta posiada postać wspólnotową, nawiązującą do autentycznych wymiarów ewangelicznych [27].

Pluralizm społeczny, tak jak jawi się on dzisiaj w wielopostaciowym rozczłonkowaniu więzi, związków i zrzeszeń międzyludzkich, odsłania — jak się zdaje — autentyczną, nadprzyrodzoną strukturę Kościoła dosadniej, niż czyniły to dawne monolity społeczne. Wspólnotowy charakter Kościoła nie przesądza wcale o jego rozmiarach i liczebności grup konkretyzujących wspólnotę [28]. Wspólnota chrześcijańska — a w jej to obrębie urzeczywistnia się Kościół jako znak zbawienia — bynajmniej nie musi ograniczać się do małej grupy lub gminy parafialnej. W pewnych warunkach może się ona np. realizować w obrębie diecezji czy nawet Kościoła krajowego.

Wspólnotowe wydarzenie Kościoła nie pokrywa się jednak z dotychczasowymi zbiorowościami terytorialnymi, z granicami miasta,

---

26 Por. F. Fürstenberg, dz. c., s. 256 n.

27 Por. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961.

28 F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965, s. 14.

wsi, powiatu lub województwa [29]. Dzisiejsza sytuacja pluralistyczna ujawnia to coraz bardziej. Nie chodzi tu też o jakąś agenturę czy przedstawicielstwo Kościoła Powszechnego, który w poszczególnych miejscowościach założył swoje majętności czy folwarki. Wspólnoty kościelne, powiedzmy konkretnie: np. poszczególne parafie lub gminy chrześcijańskie nie powstają dzięki atomizacji, rozczłonkowującej globalną przestrzeń Kościoła. Każda gmina lokalna lub parafia zawiązuje się dzięki zdolności koncentracyjnej Kościoła, która sprawia, że potrafi on siebie urzeczywistniać wśród konkretnych ludzi, w określonych okolicznościach miejsca i czasu [30].

3. ELEMENTY ZAWSZE POZOSTAJĄCE

Na czym polega wspólnotowa struktura Kościoła? Struktura oznacza budowę i to nie tylko jej całość, lecz także podstawowe ułożenie, kompozycję poszczególnych elementów, składających się na ogólny kształt tej budowy. Między pojedynczymi elementami struktury istnieje powiązanie celowe. Należy więc do pojęcia struktury rodzaj albo zasada tego scalenia poszczególnych składników stanowiących razem nierozerwalną całość [31].

Stwierdzić trzeba, że uniwersalna całość Kościoła jak i konkretne gminy, które go urzeczywistniają, nastawione są przede wszystkim na Założyciela. Chrystus jest zasadą ożywczą, ośrodkiem krystalizującym proces aktualizacji Kościoła [32]. Na tym tle zarysowuje się odpowiedź na pytanie o zasadniczy, konstytutywny element, dzięki któremu zawiązuje się wspólnota kościelna. Jest nim uobecnienie wcielonego Boga — obecność Objawienia Bożego, polegającego na samoudzielaniu się Ojca w Chrystusie przez Ducha św. [33]

Tenże Duch Chrystusowy stanowi węzeł jedności wśród uczestników wspólnoty, jest więzią integrującą istnienie gminy. On to udziela wspólnocie swoich darów i charyzmatów, a wśród nich naczelne miejsce zajmuje miłość. Oś krystalizacyjna wspólnoty mieści się między dwoma ośrodkami: z jednej strony znajduje się Słowo Boże, z drugiej zaś Eucharystia. Można rzec, że te dwie rzeczywistości przekształcają przyrodzoną więź ludzką w zespolenie wiary — we wspólnotę Chrystusową. W Słowie i Eucharystii wspól-

---

[29] F. Benz, dz. c., s. 37—43.

[30] K. Rahner, *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1961, s. 250.

[31] K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London [5] 1948, s. 230.

[32] N. Greinacher, *Die Gemeindekirche als Sozialform*, s. 72.

[33] Por. K. Rahner, *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie, Ekklesiologische Grundlegung*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, I., Freiburg 1964, s. 117—148.

nota Chrystusowa znajduje siebie, urzeczywistnia siebie, przekształca siebie w to, co ma zadane, czym być powinna. To swoiste zespolenie wiernych ustanawia i osiąga własny kościelno-wspólnotowy charakter [34].

Za Rahnerem można powiedzieć, iż Kościół, wspólnota kościelna jako wydarzenie, występuje w sposób najbardziej intensywny i uchwytny tam, gdzie na mocy Słowa Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Chrystus staje się obecny w pośrodku wierzących. Eucharystia jest zatem najintensywniejszym wydarzeniem Kościoła [35].

Przejdźmy do systematyzacji niezmiennych praelementów ustanawiających i kształtujących wspólnotę kościelną:

1. Duch Chrystusowy stanowi podstawę istnienia wspólnoty chrześcijańskiej — jest źródłem jej miłości, porządku, zespolenia. On daje początek temu, co Nowy Testament rozumie pod pojęciem zjednoczenia w Duchu, *koinonia* [36].

2. Słowo Chrystusa ustanawia wspólnotę kościelną jako *kerygma* i *didache*. Kerygma w charakterze przepowiadania dobrej nowiny tworzy zespolenie słuchających, którzy wspólnotę bądź zawiązują, bądź też od nowa tworzą. Didache — nauczanie, utwierdza włączonych już wiernych uczestników wspólnoty [37].

3. W bezpośrednim związku ze Słowem tworzą wspólnotę kościelną następujące czynniki: liturgia w modlitwie i sakramentach, przede wszystkim zaś chrzest i Eucharystia. Tu chrześcijanin nawiązuje w Chrystusie łączność z Bogiem. Ale nie tylko to, przede wszystkim jednoczy się całość wiernych, dzięki zespoleniu z Chrystusem między sobą, wiążąc się wzajemnie stale na nowo we wspólnotę braterską [38].

4. *Agape*, a więc miłość Chrystusowa przekształca zgromadzenie wiernych w nadprzyrodzone zespolenie braterskie. To nie tylko praktyczne zastosowanie miłości bliźniego. Miłość ta ma pochodzenie trynitarne, jej owocem jest przede wszystkim Duch św. Dla wiernych staje się ona największym darem tegoż Ducha. Otrzymujemy ją właściwie razem z wiarą, żeby nas jednoczyła z Chrystusem i Jego wspólnotą, uzdalniając nas do uczestnictwa we wzajemnym braterstwie. Ona domaga się kontaktów, relacji, świad-

---

[34] *Konstytucja o liturgii świętej*, 7; por. N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 182—183.

[35] K. Rahner, *Zur Theologie der Pfarre:* H. Rahner (wyd.) *Die Pfarre*, Freiburg 1956, s. 31.

[36] Np. 2 Kor 13; por. F. Klostermann, dz. c., s. 25, 40—43.

[37] F. Klostermann, dz. c., s. 43—48.

[38] Tenże, dz. c., s. 48—53.

czenia wzajemnego. Sama Eucharystia traci właściwy sens, jeśli nie znajduje konkretnego przedłużenia wśród braci. Wspólnota zaś bez miłości, bez poświęcenia traci swą wiarygodność [39].

*

Wróćmy do filozoficznego i socjologicznego punktu widzenia. Każde społeczne zjednoczenie ludzi polega na jedności wzajemnego przyporządkowania. Chodzi w tym wypadku o jedność pewnego porządku, jedność strukturalną. W obrębie tej jedności uczestnik znajduje się w określonym stosunku do uporządkowanej całości. Porządek łączący uczestników składa się z relacji i zależności między nimi. Styczności i stosunki społeczne przenikają postępowanie wzajemne członków, tworząc psychiczno-moralną jedność. Tworzą strukturę związku społecznego. Ona to opanowuje nie tylko świadomość, ale przeżycia uczestników życia społecznego [40].

W odniesieniu do każdej wspólnoty, a w porządku nadprzyrodzonym do wspólnoty kościelnej możemy pytać — jakie jest uzasadnienie jedności, łączącej wiernych między sobą. Słowem — jakie jest źródło bytowej jedności Kościoła, co jest jego racją formalną [41].

U podstaw wspólnoty kościelnej znajdują się cztery wymienione wyżej czynniki strukturalne — Duch Chrystusowy, Jego Słowo, Jego znaki sakramentalne i Jego miłość. To one stanowią rację formalną wspólnotowej struktury Kościoła. To są te wartości nadprzyrodzone, które nie tylko integrują chrześcijan od wewnątrz, ale stanowią równocześnie oparcie dla doczesnych form i instytucji Kościoła. Na tej nadprzyrodzonej strukturze narastają formy i kształty społeczne, które jako historycznie uwarunkowane, podlegają przemianom czasu i miejsca.

Wymienione elementy stanowią również podstawę podziału ról i funkcji w strukturze wspólnoty. Pierwszy rodzaj strukturalizacji wynika z obecności Ducha i miłości. Każdy uczestnik wspólnoty zajmuje według swych możliwości odpowiednie miejsce w Kościele i świecie; otrzymuje też zgodnie ze swym powołaniem potrzebne uzdolnienia dla służby na rzecz wspólnego dobra. Takie elementy jak Słowo i Sakramenty ustanawiają urzędy związane z kierownictwem wspólnoty. Słowo domaga się posługi przepowiadania i przewodnictwa, sakramenty dają początek kapłaństwu i liturgii [42].

---

39 Tenże, dz. c., s. 53—58.

40 Por. A. F. Utz, *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1963, s. 44: „Beziehungseinheit vieler Menschen, aufbauend auf gegenseitiger Wechselwirkung bei gemeinsamen Inhalt".

41 Tenże, dz. c., s. 158.

42 F. Klostermann, dz. c., s. 58—63.

4 CECHY WSPÓŁCZESNEJ WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ

Rozpad tradycyjnych, monolitycznych form społecznych staje się powoli faktem. Wielopostaciowa siatka społeczna, utkana z mnóstwa zróżnicowanych społeczności i zrzeszeń, wkracza na miejsce dawnych grup pierwotnych, niekiedy wiekowych. W tym pluraliźmie, tak charakterystycznym dla dzisiejszego życia społecznego, Kościół ze swoją wspólnotową strukturą znajduje bezpieczne miejsce. Zwłaszcza jeśli się pamięta o praelementach, które konstytuują Kościół. Podstawowe elementy Kościoła wykazują ten ciekawy moment, że wyznaczana przez nie wspólnota nadprzyrodzona potrafi w swoim niesfałszowanym autentyzmie przybrać różną postać zewnętrzną, zbliżoną przede wszystkim do przyrodzonej wspólnoty pierwotnej. Wspólnota kościelna może utrzymać się, mimo jaskrawych przemian, w randze poszukiwanej grupy o stycznościach bliskich, bezpośrednich.

Instytucjonalną formę tej nadprzyrodzonej wspólnoty nazywają niektórzy w ślad za Ewangelią gminą [43]. Forma ta nie ma nic wspólnego z gminą terytorialną, nazywaną tak ze względu na jej świecki charakter administracyjny. Jak się już rzekło, nie grozi też niebezpieczeństwo, żeby tego rodzaju gminy mogły prowadzić do jakiejś parcelacji krajowego lub uniwersalnego Kościoła. Każda wspólnota — bez względu na rozmiary — stanowi ze swej natury pewien dziwny koncentrat całego Kościoła, kondensując jego istotne treści na konkretnym miejscu i wśród konkretnych ludzi. A z drugiej strony — jakiś rodzaj ścisłej federacji takich gmin, podporządkowany sakramentalnemu kierownictwu — stanowi Kościół krajowy, a dalej uniwersalny [44].

Mając na uwadze wspólnotowy charakter Kościoła i nie lekceważąc personalizacji dzisiejszego pluralistycznego społeczeństwa, wydaje się, że dzisiejsza gmina parafialna, szczególnie przy swym aktualnym usytuowaniu, znajdzie dobry wyraz społeczny, żeby urzeczywistniać nadprzyrodzone posłannictwo. Zarówno omówione konstytutywne elementy wspólnoty kościelnej, jak i warunki społeczne, w których ma dochodzić do urzeczywistnienia Kościoła, rzutują na siebie wzajemnie. Synteza elementów nadprzyrodzonych, gminy ze współczesnością pozwalają na odkrycie tych przymiotów i postulatów, jakich domaga się dzisiaj aktualizacja Kościoła w poszczególnych komórkach parafialnych.

1. Zasada wyboru przesądza, że chrześcijaństwo nie może być

---

[43] N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 182.

[44] Por. F. Fürstenberg, dz. c., s. 261—264.

tylko religią mechanicznie odziedziczoną, ale wartością osobiście obraną, przeżywaną. Przynależność do Kościoła zakłada wiarę. Jeśli komuś brak przekonania, że we wspólnocie parafialnej dokonuje się udzielanie Boga ludziom, jeśli nie ma przekonania, że fakt ten następuje w poczynaniach tej gminy, to ostatecznie taka przynależność może wydawać się na dłuższą metę subiektywnie niepotrzebna. Przynależność do Kościoła nie wyklucza jednak subiektywnych wątpliwości, kryzysów, które w ostateczności, przy należytym ich rozumieniu stają się tylko kryzysami wzrostu i rozwoju wiary. Potrzebna jest jednak gotowość wiary, elementarna chęć należytego pojmowania wiary, dążność do zrozumienia jej egzystencjalnego charakteru. Ta dobrowolność wiary zakłada humanistyczną niezależność od przymusu i wyzwolenie się ze ślepych konwencji, które w dzisiejszej sytuacji nie zastąpią wiary świadomej [45].

2. Kolegialność dotyczy nie tylko biskupów i księży. Braterstwo Kościoła obejmuje cały lud Boży. Wszyscy uczestnicy wspólnoty kościelnej ponoszą za nią odpowiedzialność. Kolegialność domaga się współgłosu i możliwości współdziałania w parafii, co winno również znajdować pewien wyraz instytucjonalny. Trzeba dlań zapewnić miejsce. Wszyscy parafianie winni zabiegać o spełnienie dobra wspólnego gminy [46].

3. Misyjny charakter wspólnoty wynika z posłannictwa Kościoła. Jest on z gruntu misyjny, bo apostolski. Jeśli parafia jest aktualizacją Kościoła, nie może ona lekceważyć swego jakby immanentnego nurtu misyjnego, ekspansywnego. Misyjne posłannictwo dokonuje się mniej drogą instytucjonalną, a raczej przy pomocy kontaktów osobistych, przyjacielskich i bezpośrednich [47].

4. Otwartość na świat nie oznacza rezygnacji z chrześcijaństwa. Rozwartość horyzontów parafii na społeczność otaczającą, to zrozumienie dla żywych potrzeb i palących zagadnień dzisiejszych ludzi. Wspólnota parafialna nie izoluje się przed światem. Broni się przed zagrożeniami, ale nie metodami getta. Solidaryzuje się z pozytywnymi osiągnięciami i wartościami. Chrześcijanie czują i szanują problematykę swych bliźnich [48].

---

[45] N. Greinacher, *Realutopie Gemeindekirche*, s. 183.

[46] J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, „Concilium" 1 1965), s. 25.

[47] M. J. Le Guillou, *Die Mission als ekklesiologische Thematik*, „Concilium" 3 (1966), s. 203 n.

[48] E. Schillebeeckx, *Kirche und Menschheit*, „Concilium" 1 (1965) 39—40.

5. Pielgrzymowanie musi pozostać trwałą tendencją rozwojową wspólnoty kościelnej. Na ziemi nie mamy trwałego mieszkania, szukamy przyszłego miejsca. Nastawienie uczestników wspólnoty parafialnej jest eschatologiczne, gdyż ostateczne dopełnienie ludzkich dążeń możliwe jest tylko w wieczności. Chrześcijaństwo jest religią absolutnej przyszłości [49]. Stąd też wspólnota kościelna — mając niezmienną strukturę ponadczasową — potrafi się przedostać ponad przemijające formy i powłoki społeczne. Z każdej sytuacji społecznej może zaczerpnąć środki i sposoby swego uzewnętrznienia.

Ks. Jan Krucina

[49] Por. K. Rahner, *Das Christentum als Religion der absoluten Zukunft*, w: *Christentum und Marxismus*, Wien 1966, s. 202—213.

PIOTR TARAS SAC

PROBLEM MODELU KAPŁANA W KOŚCIELE KATOLICKIM

Od czasu II Soboru Watykańskiego ożywiło się zainteresowanie „formacją", wychowaniem i rolą kapłana w Kościele. O jego ciągłym wzroście świadczą odbyte w 1967 roku dwie międzynarodowe konferencje w Montrealu i Lucernie oraz obfita literatura (p. „Social Compass"). Znajdujemy w niej najczęściej krytykę istniejącej formacji kapłanów, czasem postulaty dotyczące jej przyszłości, nie rzadko sprzeczne z sobą. Nie zamierzam wchodzić w koleiny toczącej się dyskusji i oceniać byłe czy istniejące sposoby formacji.

Artykuł jest próbą analizy funkcyjnej i funkcjonalnej [1] modelu kapłana, tzn. jest próbą wskazania czynników wpływających na taką a nie inną formację kapłana oraz próbą wskazania roli, jaką spełnia kapłan w społeczności wiernych. Uważam, że rozumienie tych zależności jest nieodzownym punktem wyjścia do dyskusji nad wychowaniem „kapłana współczesnego" lub, jak chcą niektórzy, „kapłana przyszłości". Zaznaczam przy tym, że przytoczone w artykule przykłady są tylko ilustracją analizy socjologicznej, a nie studium z dziedziny egzegezy, teologii, historii czy prawa kanonicznego.

---

1 W socjologii termin „funkcja" używany jest w podwójnym znaczeniu: biologicznym i matematycznym. Funkcja w znaczeniu biologicznym to określony typ pozytywnego skutku, wzgl. działania o takim skutku dla danego systemu. Oczywiście skutek jest rozpatrywany ze względu na określony stan, czy też określony proces zachodzący w określonym układzie. Wyrażenie „X pełni funkcję Y" znaczy, że „X" działa w sposób wyznaczony przez system „Y" i zarazem zaspokaja potrzeby tegoż systemu.

Funkcja w znaczeniu matematycznym to określony typ relacji, to pewien rodzaj zależności występujący między zjawiskami. Wyrażamy go zwrotem „y jest funkcją x" (winno się wyrażać przy pomocy modeli matematycznych). Por. Russel L. Ackoff, *The Design of Social Research*, Chicago 1955, s. 65; Emmet D., *Function, Purpose and Powers*, London 1958.

Jeśli przeto mówimy, że postępowanie jest funkcją stosunków wewnątrz grupy, lub że ilość powołań jest funkcją wiary ludu, to używamy słowo „funkcja" w znaczeniu matematycznym i wyrażamy pewien związek współzależności między tymi zjawiskami. Jeśli natomiast mówimy, że ksiądz pełni funkcję w kościele, to używamy tego terminu w sensie biologicznym i podkreślamy pozytywny skutek działalności księdza dla Kościoła (ale nie to, że Kościół jako taki jest zjawiskiem współzależnym od działalności danego księdza).

Motorem ludzkich poczynań są materialne lub duchowe potrzeby człowieka. Zaspokajane są one w dwojaki sposób: osobisty (indywidualny) i instytucjonalny. W miarę rozwoju życia społecznego człowiek zaspokaja coraz więcej swych potrzeb w sposób instytucjonalny, tzn. w sposób zharmonizowany z jakimś systemem, ustalony przez odpowiednie normy i zawsze z pomocą drugiego człowieka. Ci, którzy przyczyniają się do zaspokojenia tych potrzeb, którzy służą innym w ustalonych ramach jakiegoś systemu społecznego, ci, mówimy — pełnią funkcję dla danego systemu.

Każda instytucja powierzając osobie jakąś funkcję zwykle określa też sposób jej wykonania. W ten sposób wytwarza się pewien wzór, model działania i zachowania się jednostki w pewnej dziedzinie życia. Im liczniejsze są funkcje (zintegrowane na jakiejś zasadzie) i im szersze obejmują dziedziny życia, tym bardziej model staje się pełny, złożony w swojej strukturze i tym bardziej ogranicza dowolność działania i zachowania się tej osoby.

Społeczeństwo akceptuje te rodzaje ról (nazywamy je pozytywnymi), które spełniane są w odpowiedni sposób i mają pożądane wartości. Co więcej, społeczeństwo domaga się w pewnych wypadkach od jednostki identyfikacji jej życia z pełnioną rolą. To domaganie się jest znamiennym faktem współżycia społecznego i powoduje tworzenie się stereotypów działania, zachowania się i życia osób pełniących określoną rolę społeczną. W ten sposób powstają osobowościowe modele. Model to ustalone instytucjonalnie lub wymagane (wzgl. zaaprobowane) społecznie rodzaje i sposoby działania, zachowania się oraz przymioty osób pełniących jakąś rolę społeczną.

Model może mieć strukturę prostą (dotyczy tylko jednej funkcji) lub złożoną. Może być ustanowiony w sposób formalny, instytucjonalny lub nieformalny. Może mieć charakter statyczny lub dynamiczny, idealny lub egzystencjalny [2].

Jak wygląda przeto model kapłana w Kościele katolickim?

Całościowe ujęcie i opisanie modelu nie jest sprawą prostą. Model kapłana w Kościele katolickim ma strukturę złożoną i nie jest wolny od kontrowersji [3]. Jego bowiem struktura, tzn. układ i funkcje jego elementów, jest określona nie tylko przez system i postulaty religii

---

[2] Sprawdzianem dobrego funkcjonowania systemu jest brak istotnej rozbieżności między modelem idealnym, instytucjonalnym a egzystencjalnym.

[3] W. Goddijn, T. Linder oraz Kard. Döpfner podkreślają istnienie konfliktu w rolach i w modelu kaplana.

Por. W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, „Znak" 1966, nr. 139/140. T. Linder, L. Lentner, A. Holl, *Priesterbild und Berufswahlmotive*, Wiedeń, 1936, „Herder-Korespondenz", 1964, lipiec, s. 487.

ale również przez dany system kultury społecznej (cieszącej się swą autonomią), przez upodobania ludu, nacisk władz świeckich itp. W zasadzie jest on tworem instytucjonalnym idealnym, statycznym, formalnym, ale na jego profil egzystencjalny wpływają czynniki pozainstytucjonalne, nieformalne, psychofizyczne, kulturowe, zmienne.

W strukturze modelu kapłana można wyróżnić elementy teologiczno-ascetyczne, prawne i kulturowe.

A — Analiza funkcyjna mówi nam, że model księdza zależy od:

1° — treści nauki objawionej,

2° — głębi jej rozumienia i zakresu żywej akceptacji przez społeczność wiernych,

3° — sposobu jej realizacji.

B — Analiza funkcjonalna każe nam rozważać model kapłana w systemie społecznym do którego należy, którego jest wytworem i dla którego istnieje, tzn. spełnia określoną rolę, oraz czy i jaką rolę spełnia on w życiu społecznym poza określonym systemem. Chodzi tu o uświadomienie sobie:

1° — jaki jest cel i zadania systemu,

2° — jakie są niezbędne działania do utrzymania danego systemu,

3° — jakie są niezbędne motywy dla każdego z tych działań,

4° — czy i w jakim stopniu postulowane i faktyczne motywy identyfikują się lub są rozbieżne,

5° — czy i jakie inne systemy korzystają z funkcjonowania owego modelu.

Mówiąc o systemie mamy na myśli społeczność wyznawców nauki Chrystusa zorganizowaną w Kościół Rzymsko-Katolicki [4].

Zilustrujemy wyżej wymienione postulaty analizy danymi doktrynalnymi oraz faktami z życia Kościoła.

A — 1. Jakkolwiek nauka Chrystusa dotyczy w pierwszym rzędzie wartości i potrzeb nadprzyrodzonych, to jednak zaspokojenie tych potrzeb jest uwarunkowane sposobem życia na ziemi i dokonuje się w określonym kontekście społecznym. Jej punktem ciężkości jest miłość i walka ze złem. Ta naczelna zasada musi jednak przybrać konkretną formę, aby nie stała się banałem. Wybór zaś formy jest kategorią historyczną ściśle związaną z ewolucją człowieka, z formą jego życia społecznego. Wyborowi towarzyszy niemal zawsze trud. Nie łatwo jest nam grzebać wypracowane formy życia,

---

[4] W socjologii wyrażenie „system społeczny" oznacza zintegrowany na jakiejś zasadzie zbiór osób pozostających w procesie interakcji. Por. T. Parsons, E. A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge 1951, ss. 55, 195, 197. Nie należy go mieszać z pojęciem reżimu politycznego.

nabyte przyzwyczajenia, ustalone pojęcia, by szukać nowych sposobów realizacji drogich nam zasad czy ideałów, wiedząc, że możemy popełnić pomyłkę (tu przecież leży m. in. źródło herezji). Jest to jednak konieczność życia.

Owego trudu doświadczyli sami Apostołowie — nie jest on obcy i nam. Przypomnimy tu więc główny zrąb ewangelicznych zasad, na których bazują teologiczno-ascetyczne elementy modelu kapłana. Podawał je Chrystus niemal zawsze w kontekście sytuacyjnym (przypowieści, zdarzenia) — czasami „trudna była ta mowa" i Apostołowie prosili o dodatkowe wyjaśnienia.

Oto jednym z obowiązków jest zachowanie czystości zasad etycznych i prawd objawionych. Czynili to przecież z całą skrupulatnością Uczeni w Piśmie, Faryzeusze, a oto Mistrz potępił owych Doktorów i zabronił uczniom naśladować ich. Święcenie szabatu było głównym obowiązkiem religijnym, było wyrazem podporządkowania się Bogu, a oto ich Mistrz nie tylko nie przestrzegał przyjętych w tym względzie reguł, ale zakwestionował słuszność samej zasady: szabat — powiedział — jest ustanowiony dla człowieka a nie człowiek dla szabatu (Mt 12, 1, 8; Łk 6, 1, 5). Było to przewrócenie istniejącego porządku, oznaczało podniesienie wartości człowieka ponad przepisy religijne. Wykroczenie seksualne (cudzołóstwo) było karane śmiercią — a oto Chrystus bezkarnie uwalnia jawnogrzesznicę. Wyrazem doskonałości religijnej były posty i długie modlitwy — a Mistrz zakazał reklamowania tych praktyk. Słyszeli z ust Jego: „dawniej było tak, a teraz będzie tak". Na każdym kroku podkreślał obowiązek miłości, który należy wypełniać zawsze, również w stosunku do nieprzyjaciół. Poleci być lojalnym wobec władzy państwowej (we właściwym zakresie, Mt 22, 21). Kazał unikać gniewu, szukać sprawiedliwości i prawdy, czynić pokój i to choćby za cenę ubóstwa, prześladowania, milczenia i łez. Wówczas — powiedział — będziecie błogosławieni (Kazanie na górze, Mt 5, 1—12). Podkreślał obowiązek ofiary — mówił, że jest ona nieodłączną częścią życia chrześcijańskiego: „Kto nie bierze krzyża swego i nie idzie za mną, nie jest mnie godzień" (Mt 10, 30; 16, 24; Mk 8, 24). W chwilach potrzeby kazał prosić z wiarą Ojca.

Wobec istniejącego na świecie zła kazał mieć dużo cierpliwości (przypowieść o kąkolu) natomiast polecił usuwać je bezzwłocznie ze swej duszy (...) „nim słońce zajdzie" (...) oraz czynić pokutę (Łk 13, 3—5; 15, 7). Przestrzegał przed dawaniem zgorszenia. Błądzących polecił upominać w duchu łagodności a winy cudze zawsze („...aż do 77 razy") przebaczać (Łk 7, 3—5). Zabronił poniżać innych a wywyższać siebie (Mk 9, 32—40; Mt 18, 1—5), zabronił gro-

madzić na własny użytek bogactwa materialne [5]. Siebie samego dał za wzór („uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca"), mieniąc się dobrym pasterzem znającym owce swoje (J 10, 1—21). Swój stosunek do wiernych określił organiczną jednością (krzew winny i latorośle) polecając im ponawiać Ofiarę Miłości oraz pożywać Eucharystyczne Ciało.

Oto zasady, które polecił głosić całemu światu i według nich żyć, ale z którymi nie kazał się narzucać (Mt 7, 6; 10, 14). Przez ich kompleksowe wypełnianie będzie realizować się Królestwo Boże w duszach ludzkich, w co kazał wierzyć wiarą bezwzględną, całkowitą, która „może przenosić góry".

2. Religia może być dla człowieka czynnikiem kształtującym jego charakter, jego życie wewnętrzne, może być integralną częścią jego osobowości oraz formą jedności międzyludzkiej, lub też może być pewną formą asekuracji przed niepewnością doczesną czy wieczną, pewną sztuką upraszania „błogosławieństwa Bożego".

Model kapłana i jego funkcje będą się kształtować zależnie od tego, jakie wartości widzi wspólnota wiernych w religii, jak ją pojmuje i czego od niej oczekuje w pierwszej kolejności.

Główną więc rolą kapłana może być pomoc w dojściu do poznania i kontemplacji Boga jako Miłości, Piękna i Dobra i pomoc w wyrażeniu tych wartości w swym życiu, lub sprawowanie asekuracyjno-religijnych czynności.

Poza tym właściwością życia społecznego jest to, że pewne jego zjawiska (fakty) mogą mieć różne wymiary społeczne. Np.: nauczać można indywidualnie przez osobisty kontakt (sam na sam) z drugim człowiekiem, przez zorganizowaną szkołę, przez użycie środków masowej kultury (druk, radio, telewizja) i przez przymus społeczny. Ubogim można pomagać dając im każdego dnia drobną jałmużnę, można organizować dla nich domy opieki i tworzyć zakłady pracy. Krzywdę można wyrządzić drugiemu przez osobisty kontakt lub przez stworzone instytucje: prawne, administracyjne, gospodarcze itp. Łatwo jest darować winę dotyczącą tylko osobistej krzywdy, trudniej jest to uczynić, gdy krzywdę odczuwa całe społeczeństwo, itd. Pewne zadania łatwo realizowane na pewnym poziomie mogą przedstawiać wielką trudność w realizowaniu ich na innym poziomie.

Podobnie ma się sprawa z realizacją zasad nauki Chrystusa: można je realizować w wymiarze mikro- lub makrospołecznym i ta ewentualność będzie szczególnie decydować o modelu kapłana. Hi-

---

5 Apostołom szczególnie radził mieć tylko jedną tunikę i nie troszczyć się o sprawy doczesne. „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości" (Łk 12, 15; 6, 24—26.

storia ma w tym względzie bogate doświadczenie. Porównanie roli kapłana z czasu pierwszych gmin chrześcijańskich z jego rolą w epoce karolińskiej, późnym średniowieczu i dziś ma swą wymowę.

3. Zainteresowani czytelnicy poruszonych tu zagadnień zechcą prześledzić sposoby, formy realizacji zasad nauki Chrystusa w ciągu historii Kościoła. Należałoby przy tym zwrócić szczególną uwagę na rodzaj świadomości Kościoła odnośnie swej konkretnej roli, swej misji w świecie w danym odcinku czasu, na przyczyny powstawania i rolę wspólnot zakonnych, na relacje czynnika instytucjonalnego Kościoła do całej wspólnoty ludu Bożego, na struktury organizacyjne i prawne Kościoła, na pojęcie i sposób apostolstwa, na pojęcia zła i sposobu usuwania go z życia ludzkiego itd.[6]. Na tle tych zagadnień zauważymy zmienność zadań i różnorodność modelu kapłana[7].

Otóż bez właściwej analizy tych problemów w dobie obecnej trudno mówić o właściwym ustawieniu zagadnienia formacji współczesnego kapłana.

Dla ilustracji rozważmy zależność modelu kapłana od faktu uznania w IV wieku religii katolickiej za ideologię państwową i utożsamienia Kościoła z całym społeczeństwem. Fakt ten dawał szansę realizacji nauki Chrystusa w rozmiarach makrospołecznych, ale wprowadził do Kościoła nowy element: zewnętrzny, pozawspólnotowy przymus, a w konsekwencji obniżenie poziomu życia duchowego Kościoła[8].

Fakt ten zmienił również model kapłana, kler mógł teraz sięgnąć po środki „mocne" w rozkrzewianiu nauki Chrystusa, mógł oso-

---

[6] Interesująca jest zależność modelu kapłana od pojęcia istniejącego na świecie zła. Np. w wieku III—VIII istniało przekonanie **że diabeł, sprawca** wszelkiego zła na świecie, przebywa w miejscach pustynnych, w ruinach pogańskich świątyń i stamtąd szkodzi światu. „Anachoreta udający się na pustynię i osiadający tam w ruinach świątyni pogańskiej podejmuje więc z całą świadomością walkę z demonami w ich własnej siedzibie", pisze J. Kłoczowski (*Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 55 nn).

Tym samym pełnił on funkcję społeczną, z tej racji cieszył się prestiżem jako pogromca zła, u niego zasięgano rad, proszono o modlitwę.

W średniowieczu widziano zło w bandach rycerskich i ustawicznych walkach (stąd „święty pokój"), w kacerzach i czarownicach.

W wiekach późniejszych widziano je w związkach masońskich, w ruchach narodowych i robotniczych.

W jakiej formie przedstawia się nam dziś zło na świecie?

[7] Szeroko uzasadnia to J. Laloux; mówi on, że „proste spojrzenie na historię pokazuje, iż stosunek księdza do świata, do chrześcijan i niechrześcijan był różny w ciągu wieków". Inna też jest jego rola w kraju o rozwiniętej kulturze i w kraju o niskiej kulturze, inna w kraju misyjnym a inna wśród wiernych". Le sacerdoce „en act" c'est une realité très conditionnée. I. Laloux, Fr. Bourdeau, *Prêtres pour ce temps*, Paris 1964, s. 59 n.

[8] Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 32—40.

biście nie realizować pewnych jej zasad i nie liczyć się z opinią wspólnoty — chroniło go bowiem prawo. Wymienione możliwości stały się faktem i w różnej postaci przetrwały w wielu rejonach w życiu Kościoła (a więc i w modelu kapłana) do dnia dzisiejszego.

Rychło poznali tę nową formę obecności Kościoła w świecie mieszkańcy wiosek (poganie) Rzymskiego Imperium, oraz poddani nawróconych barbarzyńskich władców. Burzono im osnute dymami kadzideł ołtarze bożków i w to miejsce podsuwano kult chrześcijańskich świętych. Nowa religia spełniała jednak nadal w ich życiu niemal tę samą rolę: była wymianą handlową modlitw za łaski, była formą asekuracji doczesnej i wiecznej (a nie formą osobistej świętości, nie chwałą Boga niosącą miłość i pokój w życie ludzkie). Święci zaś stawali się usługowymi pośrednikami i patronami wszelakich ludzkich potrzeb. Wiara wchłoniętych przez Kościół bez właściwej formacji pogańskich mas miała swą moc: uformowała model kapłana dla swoich potrzeb. Główną jego rolą były — poza sprawowaniem Sakramentów św. — procesje, pielgrzymki, nowenny wraz z tajemniczym rytuałem ceremonii, przez które odpędzał choroby, żywiołowe klęski, upraszał płodność, dobre zbiory, odpowiednią pogodę, zdrowie, życiowe powodzenie a po śmierci skrócenie kar i szczęśliwą wieczność. Sprawa zaś realizacji miłości, sprawiedliwości, pokoju zeszła na drugi plan.

Od czasu Konstantyna ideałem obecności chrześcijaństwa w świecie był ścisły alians między władzą religijną i władzą świecką. Zamierzano wykorzystać *bracchium saeculare,* by łatwiej przyporządkować wszelkie sprawy życia do zasad Ewangelii i by je realizować w rozmiarach makrospołecznych. W rzeczywistości zaś bardzo często przyporządkowywano i wykorzystywano Ewangelię do bieżących potrzeb polityki i własnych potrzeb panujących. Wykwitem tego były takie zjawiska jak: święte wojny, święte cesarstwo, inkwizycja, józefinizm przejawiające się w ciągu historii w różnych formach, w różnych instytucjach. Kształtowały one również odpowiedni model kapłana.

Oto problem koncepcji, problem sposobu pełnej realizacji zasad nauki Chrystusa — otwarty po dzień dzisiejszy. Problem polega na tym, że indywidualne zachowanie się człowieka — z którym związana jest rola kapłana — bardzo często jest wyznaczone przez stosunki panujące wewnątrz grupy społecznej, przez państwowe instytucje, lub stosunki międzynarodowe, odnośnie których nie ma w Ewangelii gotowych, regulujących wskazań.

Nauka Chrystusa w brzmieniu literalnym ma charakter indywidualny: apeluje do jednostki, do jej dobrej woli i dotyczy jej prywatnych relacji z drugim człowiekiem względnie z całą społecznością. Pod tym względem jest systemem konsekwentnie wy-

kończonym, o ściśle określonym przedmiocie zobowiązań, posiadającym moralną moc ich wypełnienia. Nie wyczerpuje ona wszystkich kategorii przejawów życia ludzkiego. Nie ma w niej bezpośrednich wskazówek do rozwiązywania problemów ogólno-społecznych, takich jak problem wolności i konfliktów narodowych, problem wojny, współistnienie różnych kultur, różnic społecznych i powstających stąd ruchów, problem ustroju i stosowania przymusu społecznego, granic eksploatacji sił ludzkich dla wytwarzania dóbr materialnych itd. Dla tych problemów chrześcijanie muszą szukać ciągle nowych rozwiązań, muszą niejako przekładać zasady etyki indywidualnej na zasady etyki społecznej. Taka była wola Stwórcy i Odkupiciela, który poddając życie człowieka prawu ewolucji widocznie chciał uszanować jego wolną wolę i współpracę w dziele zbawiania świata. Zasadnicze znaczenie ma tu właściwa świadomość jedności wspólnoty i powołania ludu Bożego. Pomijam bieg historii poruszonego zagadnienia.

Po dziewiętnastu wiekach doświadczeń uświadomiono sobie, że Kościół nie odgrywa właściwej roli w życiu społeczeństw nawet całkowicie chrześcijańskich, nie usuwa np. wewnętrznych kryzysów, ani zbrojnych konfliktów.

Ponieważ w koncepcji tej kler miał szczególne prerogatywy prawne, prestiżowe, honorowe i majątkowe i ponieważ z nim w znacznym stopniu utożsamiano Kościół, jego egzystencję, misję i rozwój — zainteresowanie skierowano w tym kierunku. „Konieczność odnowy chrześcijaństwa — pisał papież Pius XII — skłania nas do skierowania naszych myśli i serca w stronę kapłanów całego świata. Wiemy, że przede wszystkim pokora, czujność i gorliwość tych, którzy żyją wśród ludu i znają trudy, może przy pomocy zasad Ewangelii zreformować obyczaje i zbudować królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju Jezusa Chrystusa" [9]. Zwrócono przy tym uwagę na brak doskonałości kleru. Stolica Apostolska poczęła przeto wydawać specjalne zarządzenia (kanony), instrukcje, adhortacje, mające na celu podnieść jego jakość. W ślad za nimi posypała się odpowiednia literatura: w całości chodziło o przeprowadzenie odnowy i udoskonalenie formacji kleru. Sądzono, że zdoła on nadać właściwe znaczenie Kościołowi i spełni jego posłannictwo.

Zdaje się, że kryje się tu pewne nieporozumienie. Aktualizacja posłannictwa Kościoła w konkretnej rzeczywistości, określanie i wypełnienie jego zadań, winna należeć do całej społeczności wiernych. Potrzebny w tym względzie charyzmat proroczy czyli inwencja twórcza w realizacji Ewangelii nie musi być związana

[9] Pius XII, *Menti nostrae*, AAS, 42 (1950), s. 3.

z funkcją kapłańską, ani nie wynika z faktu przyjętych święceń. Rzecz jasna, że osoby odpowiednio przygotowane i zaangażowane w sprawy Kościoła będą mieć większy wpływ na jego sprawy — ryczałtowe jednak przyznanie i sankcjonowanie nadzwyczajnych prerogatyw kapłanów zdaje się być nieporozumieniem i wypaczeniem modelu kapłana. Kapłan ma pełnić rolę służebną wobec Chrystusa i społeczności wiernych, a o jego pozycji winna decydować kompetencja i osobiste walory. Problem odpowiedniej proporcji obowiązków i uprawnień czynnika instytucjonalnego oraz całej wspólnoty jest niemałej wagi w zagadnieniu modelu kapłana.

Na temat pozycji, roli kapłana, oraz roli Kościoła w świecie toczy się ustawiczna dyskusja. Przejrzyjmy pewne stanowiska nam współczesne. Jeszcze dziś można się spotkać z poglądem, jaki wyraził znany działacz biskup Faulhaber w wygłoszonym na zjeździe w Moguncji w 1911 r. referacie (tłumaczonym na wiele języków) pt. *Priester und Volk und unsere Zeit.* Stwierdził on, że wiara katolicka czyni istotną różnicę między Kościołem nauczającym a Kościołem słuchającym i pojmował stan duchowny jako „przyboczną honorową gwardię Zbawiciela"... „stojącą na górze syjońskiej i zasiadającej w rezydencji Najwyższego"... skąd pada „zbawienna rosa na pagórki judzkie, którymi są właśnie świeccy...". Duchownym polecał wchodzić i kierować „stowarzyszeniami socjalnymi", by w ten sposób rozwiązywać kwestię społeczną [10].

Inne stanowisko możemy wyrazić słowami publicysty St. Wietrzyńskiego: „Ja pragnę widzieć w kapłanach uosobienie miłości i poświęcenia dla prawdy. Pragnę, aby kapłani szczerze wyrzekli się zabiegów o zdobycie władzy świeckiej nad światem lub jakimkolwiek społeczeństwem ludzkim, a pozostawiając dla swojej działalności dziedzinę ducha, trzymali się ściśle i stale wskazówki udzielonej im przez Chrystusa w słowach wyrzeczonych do Piotra: 'schowaj miecz swój do pochwy, bo kto mieczem wojuje od miecza ginie'" [11].

E. I. Watkin napisze zaś: „...władanie społeczeństwami ludzi, grzeszników i głupców, nie może się obejść bez siły. Ale nie ma miejsca na siłę w religii boskiej miłości. Zatem łączenie Kościoła z państwem, to brukanie jego czystości, obniżanie jego godności" [12].

Bardziej radykalne stanowisko zajmuje kard. Fr. Koenig. Według niego Kościół nie tylko nie powinien łączyć się z państwem,

---

[10] Ks. Bp. Michał Faulhaber, *Priester und Volk und unsere Zeit.* Tłum. pol. *Ksiądz czym jest i czego dziś chce,* Kraków 1912, ss. 8, 9, 33—44.

[11] St. Wietrzyński, *Co widzę w kapłanach i czego od nich żądam,* Warszawa 1923, s. 10.

St. Wietrzyński — działacz społeczny, antyklerykał, z początku XX wieku.

[12] Edward Ingram Watkin, *The Church in Council,* 1960, „Tygodnik Powszechny", 1968, nr 35.

ale nawet nie powinien udzielać swym wiernym żadnych wskazówek ani rad politycznych. „Nie jest naczelnym zadaniem Kościoła powodować zmiany stosunków społecznych... i nie jest jego zadaniem przeciwstawiać się takim zmianom". Kościół walczył z wrogami sposobem wrogów: przeciw partiom zakładał partie i to było błędem [13].

Inne stanowisko — stanowisko zaangażowania w ludzką rzeczywistość — możemy wyrazić słowami S. Wilkanowicza: „W ostatnich latach podnosi się wartość rozdziału Kościoła od państwa... postuluje się wyrzeczenie przez Kościół *bracchium saeculare*, krytykuje się bardzo ostro zaangażowanie polityczne duchowieństwa. Spotykamy się z tendencjami nie tylko radykalnego 'odpolitycznienia', Kościoła ale nawet do jego pewnej dezinstytucjonalizacji. Czasami ma się wrażenie, że najbardziej gorący zwolennicy odnowy chrześcijaństwa chcieliby nieomal przekształcić Kościół w jakąś ,społeczność wolnych apostołów'.

Tymczasem byliśmy świadkami wyraźnego wejścia Kościoła na teren polityczny. Nikt nie może twierdzić, że apel Ojców Soboru w sprawie pokoju, czy też apele Stolicy Apostolskiej w momentach krytycznych sytuacji międzynarodowych nie miały znaczenia politycznego i wszyscy byli zadowoleni" [14].

Dodajmy jeszcze do tego uwagi J. Turowicza: „Miłość bliźniego nie ogranicza się bynajmniej do sfery bezpośrednich stosunków międzyludzkich, do bliźnich, wśród których żyjemy, którzy znajdują się w naszym fizycznym zasięgu, choćby nawet powiększonym i uwielokrotnionym przez narzędzia społeczne... Los człowieka, jego dobro materialne czy duchowe zależy od tworzonych przez ludzi instytucji: od praw, ustrojów, od struktur cywilizacyjnych. To te struktury chronią człowieka lub mu zagrażają, stwarzają mu warunki do rozwoju osobowości lub ten rozwój hamują. Toteż te struktury nie mogą być chrześcijaninowi obojętne, to miłość bliźniego prowadzi go do żądania i realizowania sprawiedliwości, do dążenia, by owe struktury — ustrojowe, społeczne, gospodarcze czy cywilizacyjne — ulepszyć, przekształcić czy zmienić. Dotyczy to tak skali zakładu pracy, powiatu czy miasta, jak i skali państwa, kontynentu czy globu ziemskiego. Jeśli gdziekolwiek jest niesprawiedliwość czy krzywda, to chrześcijaninowi nie może to być obojętne. I wreszcie chrześcijaninowi nie może być obojętne, co inni ludzie myślą, w co wierzą, jak postępują, co robią ze swoim życiem i swoją duszą" [15].

---

[13] Fr. Koenig, *Kościół i demokracja*, „Tygodnik Powszechny" 1964, nr 32.

[14] St. Wilkanowicz, „Tygodnik Powszechny" 1963, nr 4.

[15] J. Turowicz, *Być chrześcijaninem*, „Tygodnik Powszechny" 1962, nr 16.

Czołowi eklezjolodzy (de Lubac, Rahner, Chenu, Congar, Fransen i inni) mówiąc o roli Kościoła w świecie współczesnym zwracają uwagę iż:

1. Należy zaniechać głoszenia zasady, jakoby zbawienie było możliwe tylko w Kościele i odtąpić od reguły pozyskiwania wszystkich ludzi wszelkimi środkami. Kościół stanie się diasporą, w której ożyje pierwotna zasada jakości przed ilością członków Kościoła.
2. Kościół jest wezwany do służby całemu światu, ma być dlań „dobrym zaczynem", sakramentem miłości, głosem sumienia narodów w usuwaniu krzywdy i bólu (niezgody, wojen, głodu, katastrofalnych nieszczęść, biedy, niedorozwoju gospodarczego), nauczycielem szanowania odmiennych kultur i wartości.
3. Kościół musi być otwarty, tzn. musi się wpisać w kontekst kulturowy, obywatelski, naukowy, ekonomiczny, artystyczny... nie będący dziełem samych tylko chrześcijan — taka jest konieczność historii zbawienia.
4. Kościół i państwo przestaną być partnerami stojącymi naprzeciw siebie, walczącymi czy ustalającymi swoje stosunki za pomocą konkordatów.
5. Kler nie będzie stanowił uprzywilejowanej warstwy społeczeństwa [16] ani pod względem prawnym, majątkowym, ani honorowym. Jego prestiż będzie zależał od osobistych walorów i angażowania się w wartości cenione przez społeczeństwo.
6. Pogłębiać się będzie pojęcie Kościoła jako ludu Bożego i konsekwentnie przyporządkowana doń będzie jego struktura instytucjonalna [17].
7. Tak pojęta społeczność wierzących realizować będzie w swym życiu zasady Ewangelii w każdym wymiarze społecznym, metodą dialogu i osobistego zaangażowania się a nie przy pomocy środków mocnych. Konsekwentnie nastąpi wzrost poczucia jedności i solidarności wszystkich wiernych.

Każdy z w/w poglądów dotyczy roli Kościoła czy kapłana, suponuje określony jego model. I na odwrót — chcąc mówić o odpowiedniej formacji kapłana trzeba mieć jasną koncepcję Kościoła i jego misji w konkretnej rzeczywistości społecznej. Dobrze jest, gdy tę świadomość mają przygotowujący się do kapłaństwa kandydaci, ale to wymaga odpowiedniej organizacji studiów i otwartego wychowania.

---

16 K. Rahner, *Mission et grâce*, Paris 1962, Mame s. 33—38.

17 P. Fransen, *Quelques remarques dogmatiques sur le sacerdoce chrétien*, Conférence Internationale à Lucerne, 1967, maszynopis.

B. Wyznawcy nauki Chrystusa tworzą społeczność mającą wspólne dobro (Boga), określony cel (miłość, zbawienie) i własną organizację. Mówimy, że tworzą określony system społeczny. Analiza funkcjonalna modelu kapłana ma nam wskazać, jakie funkcje, jakie obowiązki powinien spełniać kapłan dla utrzymania i dobrego funkcjonowania systemu, tzn. co powinien czynić, jakie powinien mieć przymioty, aby wszyscy partycypowali w dobru wspólnym i mogli zaspokoić swe duchowe potrzeby i aby nie następowała dezintegracja systemu.

Pomijając sprawę zależności systemu religijnego od innych systemów społecznych należy stwierdzić, że do jego utrzymania niezbędnym działaniem jest nauka prawd wiary — objaśnienie „Tajemnicy Paschalnej", realizacja norm, zasad moralności, sprawowanie kultu, Sakramentów św. i sakramentaliów, modlitwa i wreszcie pomoc w usuwaniu zła z dróg życia ludzkiego. Realizacja ostatniego punktu w sposób szczególny decyduje o zapotrzebowaniu społecznym, na które Kościół ma odpowiedzieć.

Motywem działania winna być miłość Boga i pragnienie Jego chwały, miłość bliźniego i troska, by żył on w stanie łaski uświęcającej — słowem, zaangażowanie się w misterium i wartości religijne.

Niestety, historia Kościoła zbyt często nam mówi, że istniały i istnieją fakty rozbieżności między motywami postulowanymi i faktycznie istniejącymi. Problem rozeznania motywów nie jest łatwy — niemniej dostrzegalny we wspólnocie. Otoczenie niechybnie spostrzega, czy ksiądz kieruje się chęcią zysku, racjami zewnętrznymi czy czysto religijnymi.

Ponieważ kapłaństwo jest faktem społecznym, może mieć ścisłe powiązania z różnymi instytucjami i systemami społecznymi, może być dla nich funkcjonalne lub dysfunkcjonalne i na odwrót różne systemy społeczne mogą wpływać na kształtowanie się modelu kapłana. Z tego względu różne systemy polityczne będą się starać o wykorzystanie kapłaństwa dla swych celów, co stało się w historii faktem i co ma swoje skutki po dzień dzisiejszy.

Funkcje kapłana są określone przez postulaty

1° — teologiczno-ascetyczne,

2° — prawne,

3° — kulturowe.

W praktyce jedne mogą być bardziej znaczące, eksponowane, podkreślane przed drugimi. Kościół bowiem może być traktowany jako wspólnota wiernych lub jako instytucja. Ponieważ stan kapłański utożsamia się z czynnikiem instytucjonalnym Kościoła, który określa rolę kapłana, istnieje niebezpieczeństwo przerostu instytucjonalnego, a nawet istnienia instytucji samej dla siebie.

Nie jest bowiem obcy Kościołowi paternalizm duchownych i pogląd, że misja Kościoła polega w pierwszym rzędzie na doskonałości stanu duchownego, któremu wierni mają podlegać jako bierna masa, poddana jego uświęcającemu działaniu. Sytuacja zmieni się, jeśli przyjmiemy, że misja Kościoła zależy od odpowiedniego zaangażowania się całego ludu Bożego w wartości nadprzyrodzone i ogólno-humanitarne — tego ludu, wobec którego rolę służebną ma pełnić kapłan.

Referując aktualne funkcje (role) kapłana zwróćmy uwagę na to, któremu czynnikowi Kościoła są one bardziej użyteczne.

1. Elementy teologiczno-ascetyczne modelu kapłana oparte są na przesłankach Pisma św., a szczególnie na przekonaniu, że kapłan to *alter Christus*. Ponieważ osoba Chrystusa utożsamia się z pełną miłości Ofiarą, którą kapłan ma ponawiać przez swe ręce, przeto sam winien się w swym życiu kierować miłością i ofiarą. Rzeczą istotną dla funkcjonowania modelu jest realna konkretyzacja tej zasady. Otóż w w/w dokumentach Stolicy Apostolskiej, jak i w dotychczasowej literaturze ascetycznej, na pierwsze miejsce wysuwany jest obowiązek doskonałego zachowania celibatu. Szczegółowo uzasadnia się i podaje wszelkie możliwe środki ostrożności do jego zachowania (myśli, słowa, okazje); ich przestrzeganie jest obowiązkiem sumienia, a za pewne przekroczenia z góry wyznaczona jest kara [18].

Dalej z faktu ofiary Chrystusa wysuwa się postulat samozaparcia, znoszenia trudów, cierpień, umartwień, posłuszeństwa, pokory, łagodności, nieufania sobie, czujności. Wspólnym mianownikiem elementów ascetycznych jest miłość i oddanie wszystkiego Bogu W szczegółach rozpracowana jest pobożność kapłańska: Msza św., brewiarz, rozmyślanie, czytanie duchowne, nabożeństwo do Matki Bożej, kierownictwo duchowne, spowiedź, rachunek sumienia, rekolekcje, a więc cały komplet wskazań do poznania siebie: swych wad i możliwości, by jak najlepiej pracować ku chwale Bożej [19] i zbawieniu dusz. Dodać tylko należy, że czasem w owych wskazaniach ascetycznych więcej jest poezji niż życiowego realizmu [20].

[18] Zdaje się, że celibat jest bardziej funkjonalny dla sprawnego działania instytucji niż dla dobra wspólnoty. Niestety, brak tak szczegółowo i konkretnie rozpracowanej cnoty miłości (z odniesieniem do prawa). Np. zaniedbana jest kwestia równowagi stopy życiowej kapłana z wiernymi, kwestia konfliktów i sposobów ich rozwiązywania, szukania sposobów wspólnotowej realizacji sprawiedliwości, miłości w rozmiarach makrospołecznych itp.

[19] Wielu autorów troskę o chwałę Bożą uważa za główny element modelu kapłana. „Otóż kapłaństwo, że dotknę tu jego zadań najwyższych, w których wszystkie inne się mieszczą, jest to najpierw wielkie wybrane narzędzie Opatrzności do urzeczywistnienia głównego celu Stwórcy tj. chwały Jego...". A. Pleszczyński KST, *Ideał Kapłana*, Warszawa 1904, s. 37.

[20] Np. św. Piotr Chryzolog mówi: „Bądź ofiarą i kapłanem Boga, nie marnuj tego, czego ci udzieliła moc Boska. Oblecz się w szatę świętości; prze-

Obecnie podkreśla się, że kapłanem winien być człowiek obdarzony charyzmatami (tj. szczególnym umiłowaniem) głoszenia słowa Bożego, modlitwy, proroctwa (religijnej inwencji twórczej), ubóstwa, liturgii etc. Podnosi się kwestię czy z chwilą utracenia tych charyzmatów nie należy zwolnić go z obowiązków kapłańskich.

2. Dotychczas największe znaczenie w modelu kapłana posiadały elementy prawne. Obejmują one całe jego życie, wchodzą w dziedzinę ascezy i sumienia. Wylicza je *Kodeks Kanoniczny*: kapłanem może być mężczyzna (w pełnym tego słowa znaczeniu) po ukończeniu 24 roku życia (k. 975), który dobrowolnie przyjmie święcenia kapłańskie. Musi być katolikiem (k. 968) i przynależeć do jakiejś wspólnoty religijnej (k. 111): diecezji lub zakonu, musi oświadczyć, że ma powołanie od Boga (k. 973), posiadać odpowiednie przymioty intelektualne (k. 976), być wolny od nieprawidłowości i przeszkód.

Kandydat do święceń musi być wolnym od pewnych braków, plam lub wad fizycznych czy moralnych. Kodeks rozróżnia nieprawidłowości, od których można uzyskać dyspensę, oraz przeszkody, które mogą ustać same.

Następnie w licznych przypisach kodeks ustala obowiązki prawno-ascetyczne, których kapłani mają przestrzegać. Mianowicie:

1. Duchowni zobowiązani są do prowadzenia życia bardziej świętego niż laicy i mają im przyświecać przykładem cnót i dobrych uczynków (k. 124) [21].

2. Ordynariusze mają obowiązek udzielania księżom zachęty i wskazówek, by ci często się spowiadali (1 raz na tydzień), codziennie odprawiali rozmyślanie, nawiedzali Najśw. Sakrament, odmawiali różaniec i robili rachunek sumienia (k. 125) a co trzy lata odprawiali rekolekcje (k. 126).

---

pasz się pasem czystości, niech Chrystus będzie okryciem twej głowy; niech krzyż stoi na straży twego czoła; na piersiach swych złóż tajemnicę mądrości Bożej; zapalaj ciągle wonne kadzidło modlitwy; uchwyć miecz ducha; z serca swego uczyń ołtarz i spokojny daj swoje ciało na całopalenie Boże... Ofiaruj wiarę, aby niewierność została ukarana; daruj post, aby ustąpiła żarłoczność, nieś w ofierze czystość, aby umarły żądze; złóż na ołtarzu pobożność, by odrzucić niegodziwość; czyń miłosierdzie, by zwalczyć chciwość; a na zniszczenie głupoty zawsze trzeba ofiarować świętość i tak ciało swe, żadnym pociskiem grzechu nie zranione, złożysz jako świętą hostię w ofierze", *Sermo* CVIII, Migne, P. L., III, 500.

[21] Z punktu widzenia socjologicznego jest tu jakieś nieporozumienie (paternalizm?) Bowiem:

1° — wspólnota ludu Bożego zobowiązuje wszystkich do równej świętości,

2° — kapłan nie jest w stanie dawać przykładu cnót w dziedzinach, w których nie pracuje — (etyka zawodowa).

Por. Fransen, dz. cyt.

3. Kapłani ściśle zobowiązani są oddawać swemu ordynariuszowi cześć i posłuszeństwo (k. 127).
4. Mają obowiązek ciągłego dokształcania się w naukach, szczególnie teologicznych, unikając „nowostek" i „fałszywej mądrości" (k. 129) i po studiach jeszcze przez 3 lata zdawać wyznaczone egzaminy (k. 130).
5. Powinni uczestniczyć kilka razy w roku w konferencjach dekanalnych dotyczących spraw moralnych i liturgicznych (k. 131).
6. Zobowiązani są do zachowywania doskonałego celibatu (k. 132), z czym wiążą się pewne szczegółowe wskazówki dotyczące trybu życia i stosunków towarzyskich (k. 133).
7. Kanon 134 zaleca księżom życie wspólne, a 135 nakłada na nich obowiązek odmawiania codziennie brewiarza (modlitw liturgicznych).
8. Wszyscy duchowni mają zawsze nosić ubiór duchowny, różny od świeckiego według prawnych zwyczajów (k. 136).
9. Kodeks zabrania, aby duchowni dawali finansowe poręczenia (137), by zajmowali się pewnymi zawodami uważanymi za mniej godne itd.
10. Bez specjalnego pozwolenia księża nie mogą leczyć, sprawować państwowego urzędu, brać udziału w życiu politycznym (k. 139—143).

Kodeks określa również ich obowiązki głoszenia słowa Bożego, nauczania, prowadzenia misji, sprawowania kultu i sakramentów św., opiekowania się miejscami i rzeczami świętymi oraz majątkiem kościelnym. Określa też ich prawa i przywileje: zabrania ich znieważać, pozywać przed świecki sąd i zwalnia ich od ciężarów publicznych.

Oto prawne elementy modelu, które określają przymioty personalne kapłana, jego obowiązki i uprawnienia, zabezpieczają jego prestiż.

Dziś przeciw *Kodeksowi Prawa Kanonicznego* powstają liczne zarzuty. Peter Shannon powiedział, że „to arcydzieło Gasparriego obezwładniło pod pewnym względem Państwo Boże" [22].

3. Elementy kulturowe modelu kapłana mogą być funkcjonalne bądź to dla instytucji, bądź dla pewnej grupy lub całej wspólnoty Kościoła. Zależeć to będzie od ogólnego poziomu i profilu kultury, od rozumienia wartości religii (forma asekuracji czy forma zaangażowania w ewangeliczne wartości), od funkcji religii w całokształcie kultury i roli księdza w życiu pozareligijnym społeczeń-

[22] Peter Shannon, *The Code of Canon Law: 1918—1967*, „Concilium", 28, N. Y. 1967, s. 49.

stwa, od sposobu duszpasterzowania itp. Są one wyrazem zależności realizacji nauki Chrystusa od lokalnych warunków, od charakteru kultury; mogą być wyrazem oczekiwań ludu, jego upodobań, mogą być obrazem negatywnej strony istniejącego modelu kapłana. Związane są zwykle z określonym rejonem czy krajem.

Przyjrzyjmy się postulatom dotyczącym modelu księdza z naszego terenu. Wyrazili je czytelnicy „Tygodnika Powszechnego" rekrutujący się z różnych kategorii społecznych.

Domagają się oni osobistej, bezpośredniej znajomości księży i parafian, by księża „nie trzymali" z „zamożnymi", „uczonymi" itp., ale z wszystkimi, rozbudzając wśród wszystkich ducha wspólnoty; by nie odgradzali się, nie tworzyli kasty „nietykalnych" i nie pozowali na „archaniołów", którzy zawsze mają rację („mądry ksiądz zawsze przyzna się do swoich błędów").

„Potrzeba nam księży pokornych, nie aktorów, którzy umieją żyć wiarą, a nie tylko ją głosić..., którzy by nie uważali, że dla podkreślenia swojej godności powinni żyć na wyższej stopie niż wszyscy parafianie", i „by nie kupczyli posługą kapłańską".

W kazaniach mają uczyć zrozumienia treści Ewangelii, unikać „nudnego i zawiłego ględzenia", nie opowiadać dykteryjek. Pragnieniem wiernych jest, by ksiądz posiadał wielką mądrość i wiedzę, ale by nią się nie chełpił i by nie dziwił się wątpliwościom w sprawach wiary (ale by sam nigdy nie wątpił).

Pragną, by spowiedź nie była tylko wyliczaniem przewinień, ale by była wyjaśniającą rozmową o sprawach zasadniczych życia, by ksiądz nie wypytywał o drobiazgi, nie straszył piekłem, nie „grzmiał" i nie „kwilił".

Wydaje im się, że „nie można być dobrym kapłanem obracając się tylko w kręgu: ołtarz, konfesjonał, brewiarz" i dlatego sugerują, by zwyczajową „kolędę", w czasie której zwykle „odklepie modlitwę, da obrazek, spyta o naukę religii, pokropi święconą wodą i schowa kopertę", zamienić na duszpasterskie odwiedziny realizowane w ciągu całego roku.

Proszą, by modlitwa kapłanów była zrozumiała i pełna namaszczenia. Pragnieniem wszystkich jest, by ksiądz był przyjacielem, który nie zawodzi w chwilach bolesnych i trudnych, ale przychodzi z pomocą. W wypadku przeciwnym, gdy straci życzliwość dla swych wiernych, gdy przestanie być rzetelnym wobec nauki, którą głosi, wątpią, czy powinien sprawować funkcje kapłańskie w danej parafii.

Wszyscy godzą się, by kapłan miał prawo ingerencji w sprawy wiary i obyczajów, ale chcą mieć ze swej strony prawo wyrażania opinii co do skuteczności owej ingerencji; dotyczy to szczególnie form, sposobów duszpasterzowania.

Czy księża biorą pod uwagę krytyczne uwagi skierowane pod ich adresem? Nie jest to sprawa prosta — są one najczęściej sprzeczne między sobą, a kler jest dość silnie osłonięty zwyczajami prawnymi.

Kończąc — chciałbym jeszcze raz podkreślić:

1. zależność modelu kapłana od „jakości" wiary, od rozumienia Ewangelii i misji Kościoła w świecie,
2. rolę kapłana w utrzymaniu systemu społeczności wiernych,
3. fakt zmienności modelu kapłana,
4. istnienie niezadowolenia z obecnego modelu kapłana,
5. tendencję zmniejszenia się znaczenia funkcjonalnego elementów prawnych na rzecz wzrostu znaczenia elementów teologicznych i kulturowych modelu,
6. tworzenie się nowej jego struktury.

Ostatni punkt cieszy się dziś dość szczególnym zainteresowaniem, ale to już temat odrębnego artykułu.

Zdaję sobie sprawę, że powyższe uwagi mogą budzić sprzeciw — jeśli to przyczyni się do głębszego przemyślenia poruszonych zagadnień — cel artykułu będzie osiągnięty.

Piotr Taras SAC

MARIAN RADWAN CSJ

MIĘDZY CHARYZMATEM A INSTYTUCJĄ

Na wstępie tylko jedna uwaga. Socjologia nie zamierza wchodzić w kompetencje teologii, mimo że mowa będzie o zakonach. Z tego względu należy tu pominąć rozważania ascetyczne. Życie zakonne zjawiło się w historii Kościoła w postaci fenomenu społecznego i jako takie podlega wszystkim prawom ludzkiego współżycia i zachowania. Socjologia jest więc świadoma zarówno swych ograniczeń, jak i kompetencji. Podchodzi ona do badanego zjawiska wyłącznie jako nauka humanistyczna, zdając sobie sprawę, że jej podejście jest tylko częściowym ujęciem problemu.

*

W dziejach kultury religijnej napotyka się niekiedy na osobowości wyjątkowe. Cechuje je nie tylko trafna zdolność widzenia potrzeb czasu, ale i nieprzeciętne zaangażowanie w społeczny kontekst, połączone z poważnym wpływem na określoną grupę ludzi, akceptujących ich idee. Te ostatnie w jakiejś mierze odpowiadają stressowym sytuacjom i niedomaganiom organizmu społecznego.

W socjologii Maxa Webera tego rodzaju założycieli grup określa się jako charyzmatyków. Język socjologiczny przypisuje im charakter profetyczny. Ich działalność obejmuje wyraźnie trzy fazy: ocena, zaangażowanie osobiste i uformowanie się pierwszej grupy zwolenników.

Każda grupa zakonna może wykazać się analogicznym rodowodem. Każda ma zakonodawcę odczytującego potrzeby czasu, stojącego w poprzek uznawanych norm społecznych i instytucji. Wszyscy oni z właściwym sobie dynamizmem burzyli stare, sterczące kikuty martwych struktur. Rozbijali skorupy pozbawione wszelkiego życia i równocześnie formowali własne wspólnoty.

Ale żywot charyzmatycznych wspólnot jest krótki. Skracają go zarówno procesy „zcodziennienia" jak i „zkościelnienia", które trzeba obciążyć odpowiedzialnością, że idee zakonodawców

tylko po części bywają realizowane. Zwolennicy charyzmatyków domagają się z czasem bliższego sprecyzowania zasad postępowania i działania, określenia warunków socjalizacji nowych kandydatów. Grupa rozrasta się. Stosunki społeczne bezpośrednie i osobowe przekształcają się w bezosobowe, wtórne, usługowe. Spadkobiercy założycieli w następnych pokoleniach nie są już w stanie utrzymać bezpośrednich kontaktów z podległymi sobie członkami. Zachodzi konieczność wypracowania reguł, określenia obowiązków, uprawnień, ról. Narasta proces instytucjonalizacji i zbiurokratyzowania.

Konsekwencje tego stanu rzeczy są oczywiste. Idee głoszone przez charyzmatycznych założycieli stopniowo zostają zastąpione przez dobro wspólne samej grupy i organizacji. Przyjmując terminologię amerykańskiego socjologa Selznika można by powiedzieć, że instytucja uwypukla organizację, spychając na plan drugi wartości, którym miała służyć. Sprawdzianem tego rodzaju fenomenu jest akcentowanie ilości, a nie jakości nowych kandydatów. Grupa zatraca swój elitarny charakter, podlega społecznym regułom gry obowiązującym w pozakościelnych grupach.

Drugim źródłem rutynizacji grupy jest ich „zkościelnienie". Kościół jako jedyna i doskonała instytucja zbawcza zbyt często patrzał na pojawiające się ruchy charyzmatyczne jak na niechciane dzieci. Więc bronił się przed nimi tak długo, jak długo nie przekonał się, że nowe zgromadzenie potrafi ożywić i Kościół. Nie zostawiał im jednak nigdy swobodnej ręki. Uznawał tylko dwie możliwości: albo uznanie — albo kasata. Nadawał im więc ramy instytucjonalne.

Sprężyście kierowane przez rzymskie centrale zakony stały się czynnikami zwartości Kościoła wobec partykularystycznych ciągot tych i owych biskupów. Ale będąc giętkim narzędziem kurii rzymskiej niekiedy traciły zdolność krytycyzmu w stosunku do siebie i w stosunku do Kościoła. „Zkościelniały" zakon bywał synonimem doskonałej organizacji, aparatury administracyjnej, ale czy bywał równocześnie uosobieniem bezkompromisowej postawy? Czy nie utożsamiał rozwoju organizacyjnego ze swym posłannictwem? Wątpliwości te są tym bardziej słuszne, że na przestrzeni ostatnich stuleci panowała ogólna moda w Kościele na preferowanie legalizmu.

Ze względu na owe niebezpieczeństwa, każda instytucja, a więc i zakon, winna prowadzić permanentną refleksję nad stosunkiem między organizacją, a wartościami, jakim winna służyć. Obowiązuje bowiem w tej dziedzinie stałe prawo, że każda instytucja wykazuje tendencje do przedłużania swego żywota, niezależnie od tego, czy ma on sens. Dla tego rodzaju zbiurokratyzowanej instytucji wartością jest samo istnienie organizacji, bez względu na to, czy

pełni ona jeszcze ongiś podjęte zadania. Znaleziono np. w Belgii, w małym miasteczku Związek Kombatantów z r. 1870 zrzeszający dzisiaj dwudziestolatków; dopiero całkiem niedawno zlikwidowano jego odpowiednik na szczeblu ministerialnym. Podobne curiosa są nierzadkie i w życiu kościelnym; dopiero Pius X likwiduje dawne ministerstwa Państwa Papieskiego. Tak długo mogą przetrwać instytucje nie realizujące wyznaczonych im celów. Tej choroby nie uniknęły ani sieć organizacji parafialnej czy diecezjalnej, ani dziesiątki godności dzisiaj już tylko honorowych. Pod podobnym znakiem zapytania znalazły się niektóre ryty rozwinięte w czasach kultury agrarnej, zupełnie dysfunkcjonalne w warunkach epoki przemysłowej. W pewnym sensie dotyczy to także kwestii instytucjonalizacji oficjalnej doktryny kościelnej.

Przemiany społeczne działają więc korozyjnie na istniejące instytucje. Opróżniają je tak dalece z treści, że stawiają pod znakiem zapytania ich celowość. Pogłos takich wątpliwości świadczy, że owe instytucje obumierają. Ale przeobrażenia społeczne działają także zapładniająco. Po okresie pewnych wahań pojawiają się każdorazowo nowe instytucje. I większość z nich będzie odgrywać jakiś czas poczesną rolę, nim korozja i ich nie zacznie podgryzać. Ciągły proces obumierania i rodzenia się nie zamyka się tylko w sferze biologicznej. Działa także w organizmie społecznym. Umiejętne jednak włączenie nowych instytucji w życiodajne procesy i podtrzymanie istnienia starych, wymaga znajomości samego społeczeństwa globalnego i uznawanych przezeń wartości i odczuwanych potrzeb. Nie można więc powiedzieć nic pewnego na temat socjologii życia zakonnego bez analizy społeczeństwa.

WARTOŚCI I STRESSY

Socjologia chętnie posługuje się terminem „wartość". Można ją identyfikować z kryterium ocen uznawanych w danym społeczeństwie. Sprowadza się ona do skali, według której wymierza się prestiż.

Byłoby rzeczą absurdalną podać generalny schemat wartości akceptowanych przez współczesne społeczeństwo, bo każde z tych pojęć wymagałoby dalszej precyzacji. Niemniej jednak można z dużą dozą prawdopodobieństwa odszukać podstawowe wartości uznawane przez społeczeństwo uprzemysłowione, do jakich zaczyna się zaliczać i nasze.

U źródeł wspomnianego układu wartości leży proces technologizacji, będący następstwem rewolucji przemysłowej. Jego wpływy nie ograniczyły się tylko do zwielokrotnienia wydajności pracy. Pociągnął również za sobą zmianę mentalności, która wyraża się

w akcentowaniu racjonalizacji, działania operatywnego i skutecznego. Oznacza to wyeksponowanie pracy jako naczelnej wartości. Równocześnie zaś postępuje proces specjalizacji, podziału pracy, stąd prestiż uzyskują tylko fachowcy wysoko kwalifikowani.

W przeciwieństwie do poprzednich, społeczeństwo współczesne wyżej ceni sobie permanentną adaptacyjność niż wierność tradycji. Louis Armand określił nasze czasy jako „wiek struktur ruchomych". Uruchamia się całe zespoły mechanizmów nastawionych na adaptację, na niezadowolenie z tego, co już jest. Ich celem jest ciągła rejestracja sygnałów i tarć. Przymiotem tego typu społeczeństwa jest realizm. Równocześnie jest ono optymistyczne. Ufa pomysłowości i postępowi człowieka.

Ukształtowany przez takie wartości człowiek jest wrażliwy na problematykę ogólnoludzką. Nie jest zdolny zamknąć się w sobie. Dzięki środkom masowego przekazu uświadamia sobie swą odpowiedzialność za głód, analfabetyzm, wojny i dyktatury. To są owe ogólne stressy trapiące wszystkich.

Zawody spotykane w dziedzinie społecznej nie są jedynymi. Dochodzą zagadnienia egzystencjalne. Współczesność, choć bardzo ufna w swe możliwości, nie próbuje się łudzić. „Technika rzeczywiście — mówi Jean Rostand — może dać człowiekowi zadowolenie, rozrywkę, przyjemność, a nawet radość: zmniejszy cierpienia, ciężar pracy, ale nie myślę, byśmy mogli liczyć na nią, jeśli idzie o znalezienie owego tajemniczego pokoju serca, który, jeśli istnieje, nie ma nic wspólnego ze zdobyczami współczesnymi".

Jeśli wolno konstruować taki schemat stressów społecznych i egzystencjalnych, należałoby jeszcze dorzucić niezliczone puste ugory pastoralne i intelektualne w łonie samej instytucji kościelnej. Jakże często katolicy współcześni z żenadą patrzą na liczne instytucje, które trzeba powoli zastąpić innymi, ale nie wiadomo jakimi. To nie tylko ryt święceń ostriariusza czy tonsurata. To zagadnienia o wiele głębsze, choćby tylko kwestia znalezienia równowagi między swobodnym rozwojem teologii, eksperymentu liturgicznego, pastoralnego, a władzą kościelną. Bez postawienia tych pytań i bez ich rozwiązania, wszystko, co tak dumnie nazywało się duchem soborowym, skończy się na bardzo małym *miniaggiornamento*. Rozległe domeny Kościoła znajdują się w sytuacji stressowej. Wymagają i niemałej pracy i nierzadko odwagi.

BEZ FORMUŁ

Każda instytucja kościelna winna służyć celowi, wyznaczonemu Kościołowi przez Chrystusa. Każda ma być Jego „znakiem". Znak

zaś z natury jest społeczny. Jego natura polega na skomunikowaniu nadawcy i odbiorcy. I może przybierać postać słowa, obrazu, symbolu, grupy. W życiu religijnym idzie o znak komunikatywny między tym, co Boże, a tym, co ludzkie. Ale socjolog może zaobserwować tylko to, co się uzewnętrznia. Może powiedzieć, jaki znak jest czytelny, a jaki posiada charakter dysfunkcjonalny.

Poszukując formuły socjologicznej, w jaką życie zakonne ma się przyodziać, by spełniać funkcję teologiczną i być zarazem żywym elementem społecznym, można ją skonstruować opierając się na skrzyżowaniu wymienionych uprzednio wartości i sytuacji stressowych.

W przekładzie na konkret znaczy to, że życie zakonne winno wcielić w swój system wartości, które są własnością naszych społeczeństw. Dlatego poczesne miejsce musi w nim zająć praca wysoko specjalizowana. Potwierdzają to zamówienia, otrzymywane przez klasztory. Równocześnie proces demokratyzacji oznacza współudział całej wspólnoty w podejmowaniu decyzji, a co najmniej w konsultacji. Zakony powinna także cechować permanentna adaptacyjność, jako wartość mająca dziś większy sens, niż wierność samej tradycji. I wreszcie otwarcie ku człowiekowi.

Wartości wyznaczają schemat organizacyjny, ale skrzyżowane z sytuacjami stressowymi decydują o charakterze i profilu zakonów. Należy sądzić, że i dziś oczekuje się powszechnie na charyzmatyczne osobowości, zdolne ukazać człowiekowi drogi prowadzące do zaspokojenia jego egzystencjalnych zapotrzebowań, umiejące wiązać własną doczesność z wieczną perspektywą. Tym samym zakony kontemplacyjne bynajmniej się nie przeżyły. Ale ten znak, jakim one niewątpliwie są, bardziej niż zgromadzenia czynne, jest adresowany głównie do samych członków Kościoła. Treść przekazywana przez ten „nadajnik" będzie przyjęta tylko przez „odbiornik" pracujący na tej samej długości, czyli na płaszczyźnie wiary. Nie można zrozumieć tej emisji, nie mając znajomości Krzyża. Gdy jej brak, emisja wydawać się musi bełkotem, jak język obcy dla kogoś nie mającego jego znajomości.

Zakony kontemplacyjne widziane socjologicznie nie powinny mieć obaw o sens swego istnienia. Sprawa natomiast inna z grupami zakonnymi koncentrującymi się na określonych konkretnych zadaniach, jak np. szkolnictwo, opieka szpitalna. Stoją one przed koniecznością przedefiniowania własnych celów. W przeciwnym razie grozi im los byłego związku kombatantów. Tego rodzaju przedsięwzięcie wymaga nie lada wysiłku. Wiedzą coś o tym wszystkie kapituły generalne.

Idzie więc przede wszystkim o zmianę pól pracy, skoro dawne znalazły się skutecznie w rękach innych plantatorów. W tej dzie-

dzinie wezwanie przychodzi głównie od trzeciego świata. To problem nie tylko praktycznej pracy społeczno-gospodarczej, ale i badań naukowych, w stylu „Economie et Humanisme" czy też Institute of Social Studies w Hadze. Doświadczenia grupy o. Loew, dawnego dokera w Marsylii, dziś pracującego w Brazylii, oraz obu braci Voillaume są bardzo kuszące.

Sytuacja starego kontynentu, złożoność i bogactwo masowej kultury, zróżnicowanie ciśnienia ideologicznego, w znacznej mierze paraliżuje duszpasterstwo w formach znanych do tej pory. Ich działanie natrafia na grunt uprawiony już przez środki masowego przekazu. W tej sytuacji zakony winny specjalnie poczuć się odpowiedzialne za znalezienie nowych rozwiązań. Przykład oo. Augustianów prowadzących od kilku lat swój eksperymentalny ośrodek liturgiczny w Nijmegen, jego wpływ na dynamizację życia eucharystycznego w Holandii jest bardzo obiecującym precedensem. Zgromadzeniom zakonnym bardziej niż komukolwiek będzie łatwiej wypracować programy wyspecjalizowane, wymagające wysiłku zbiorowego i skoncentrowanego.

Próba umiejscowienia się zgromadzeń zakonnych w nowej sytuacji Kościoła i społeczeństwa musi być jednak daleka od aplikowania tej samej sztampy organizacyjnej w każdych okolicznościach. Schemat taki może być wypracowany podobnie jak w życiu ekonomicznym metodą kolejnych przybliżeń, eksperymentów, podejmowanych przez wspólnotę. Postawa ciągłych poszukiwań jest jeszcze o tyle potrzebna, że tylko ona pozwoli na znalezienie równowagi między standardami instytucjonalnymi obowiązującymi w globalnym społeczeństwie, a misją, podjętą przez grupę zakonną.

Jakkolwiek nie znaleziono jeszcze nowej formuły na życie zakonne, to jednak jego charyzmatyczna szansa nie ulega wątpliwości. I chyba na nią liczy *Lumen Gentium* mówiąc, że zakony nie należą do hierarchicznej struktury Kościoła, ale do jego świętości. Nie pomylimy się identyfikując taką treść Konstytucji Soborowej z socjologicznym pojęciem charyzmatu. Struktury powinny ulegać zmianie, ale nigdy sam obowiązek wierności charyzmatom.

Marian Radwan CSJ

STANISŁAW LAZAR

KIERUNKI BADAŃ NAD HISTORIĄ RELIGII I KOŚCIOŁA W ASPEKCIE HISTORYCZNEJ SOCJOLOGII RELIGII

Nowe perspektywy badań historycznych, zapoczątkowane przez twórców szkoły „Annales", w dziedzinie społeczno-religijnej rozbudowane zostały przez prof. Le Bras i jego uczniów. Studia historyczne nad zjawiskami społeczno-religijnymi przybierają odtąd coraz częściej orientację socjologiczną. Znaczy to, że problematyka i metody socjologii religii, której domeną są przede wszystkim społeczeństwa współczesne, wykorzystywane są do badań historycznych. Badania te znajdują się jeszcze w stadium początkowym, ograniczają się na razie do katolicyzmu, inne religie są nimi objęte w bardzo wąskim zakresie. W niniejszym szkicu autor pragnąłby przedstawić niektóre związki między socjologią religii i badaniami historycznymi, a na przykładzie niektórych prac francuskich uwidocznić wpływ problematyki socjologii religii na orientację badań historycznych w dziedzinie zagadnień religijnych.

Socjologia religii zawdzięcza swój szybki rozwój, szczególnie we Francji, licznym ośrodkom badawczym i dokumentacyjnym, organizowanym przez władze kościelne. Wyniki badań służą jako pomoc dla celów duszpasterskich. Dzisiaj dyscyplina ta, obok socjologii pracy, socjologii wsi, socjologii prawa, wychowania itd. należy do najbardziej rozwijających się działów socjologii.

W rozwoju socjologii religii ostatnich dziesięcioleci można by wyróżnić cztery kierunki badań. Do pierwszego można by zaliczyć prace o charakterze syntetycznym, odwołujące się do historii religii, do psychologii bądź etnologii, i które przyjmują metodę porównawczą jako metodę podstawową. Prace te usiłują podać wyjaśnienia globalne, wnioski uogólniające, ustalić powszechnie obowiązujące typologie, nie zawsze jednak są one oparte na jednolitym i krytycznie opracowanym materiale dokumentacyjnym. Przykładami tego rodzaju badań mogą być próby wyjaśnienia istoty religii poprzez więź ro-

dzinną w obrębie społeczeństw pierwotnych lub próby ustalenia współzależności między moralnością protestancką a rozwojem kapitalizmu. Do tej grupy zaliczyć można, mimo różnych założeń metodologicznych, prace takich uczonych jak Durkheim, J. Troeltsch, Max Weber, J. Wach, G. Mensching [1]. Te globalne ujęcia i klasyfikacje zjawisk religijnych, zawierające często elementy filozoficzne i historiozoficzne, wypracowały system pojęć i modele badań, których wyniki, mimo zastrzeżeń, do dziś dnia służą jako punkt wyjścia dla nowych badań. Szczególnie prace Maxa Webera i J. Wacha stanowią niezbędną bazę teoretyczną zwłaszcza w dziedzinie typologii zjawisk religijnych i grup religijnych, terminologii i pojęć.

Nowy etap badań stanowią prace, które stosują metodę opisową i opierają się o konkretne dane socjograficzne i statystyczne. Wyniki ich są łatwiej sprawdzalne, unikają bowiem wniosków uogólniających, stosując te ostatnie tylko do określonej problematyki i określonych grup. Przedmiotem tych prac są głównie praktyki religijne, jak np. obecność w niedzielę na mszy, przyjmowanie sakramentów, spowiedzi wielkanocne, procesje, pielgrzymki, itp. w różnych grupach społecznych. Zewnętrzne akty religijne, które dają się zaobserwować, mają stanowić pewnego rodzaju wskaźnik prężności życia religijnego. Ten rodzaj badań, zapoczątkowany w r. 1931 przez prof. Le Bras [2], rozpowszechnił się i doprowadził we Francji do stosunkowo wyraźnego poznania praktyk religijnych. Badania te zmierzają do zrozumienia konkretnych sytuacji religijnych na danym obszarze i wywierają poważny wpływ na orientację działalności duszpasterskiej w diecezjach. Chcąc zrozumieć i wyjaśnić konkretny stan praktyk religijnych, odwołują się do pogłębionych badań historycznych. Jak stwierdzono, obecnej sytuacji religijnej Francji nie da się wytłumaczyć bez perspektywy historycznej, sięgającej aż do XVIII w.

---

[1] Podstawowa praca E. Durkheima w dziedzinie socjologii religii to: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Wyd. I, Paryż 1912.

E. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Werke*, t. IV, Tübingen 1925.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I—III, wyd. 5 fotomech., Tübingen 1963.

J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961.

G. Mensching, *Sociologie religieuse*, tłum. z niemieckiego, Paryż 1951.

[2] G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France*, „Reuve d'Histoire de l'Eglise de France", XVII (1931). Artykuł ten znajduje się również w: *Etudes de sociologie religieuse*, t. I, Paryż 1955. Badania z socjologii katolicyzmu prowadzi do dziś dnia kanonik F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Wyd. II, Paryż 1966. Załączone do tej pracy mapy przedstawiają stan praktyk religijnych we Francji.

Obserwacja praktyk religijnych i zewnętrznych aktów kultu, mimo iż jest punktem wyjścia wszelkich badań w dziedzinie socjologii religii, nie wystarcza do poznania religijności. Zewnętrzne przejawy życia religijnego nie zawsze są odbiciem całokształtu życia religijnego. Toteż od mniej więcej 15 lat badania orientują się w kierunku poznania postaw społeczno-religijnych, przekonań religijno-moralnych, ich motywacji. Ogólniej biorąc, idą one w kierunku poznania mentalności religijnej grup. Postępują one naprzód poprzez współpracę z psychologią społeczną, której rola w badaniach nad postawami religijnymi jest zasadnicza. Współpraca ta nastręcza wiele trudności natury metodologicznej, gdyż dziedzina religii nie była dotąd przedmiotem syntetycznych ujęć w psychologii społecznej, a psychologia religii reprezentuje dzisiaj zbyt różne punkty widzenia, by takie syntetyczne ujęcie ułatwić [3]. Niemniej tworzy się dziedzina badań. którą nazwano psycho-socjologią religii [4]. Jak się wydaje, ona będzie orientacją dominującą w dziedzinie badań religioznawczych w najbliższych latach.

Ostatnio zarysowuje się jeszcze nowa tendencja. Wzrasta mianowicie zainteresowanie zjawiskami, które mogą mieć charakter religijny a które występują wśród grup niepraktykujących, areligijnych i niewierzących. Grupy te nie przynależą do żadnej religii o zorganizowanych formach kultu i dotychczas nie były przedmiotem badań socjologów. Między praktykującymi wyznawcami religii i ateistami istnieją liczne stopnie pośrednie, gdzie elementy religijne odgrywają swą rolę. Elementy o charakterze sakralnym spotyka się w obrębie grup zupełnie zeświecczonych w postaci różnych zwyczajów rodzinnych, kultu zmarłych, w praktykach astrologicznych, magicznych, spirytystycznych a także w praktykach niektórych ugrupowań ideologiczno-politycznych. Elementy takie nie zawsze są pozostałością przesądów i zwyczajów, wynikających z tradycji, ale pewnego rodzaju ochroną przed racjonalizacją i technizacją współczesnych społeczeństw przemysłowych. Mogą być również próbą nawiązania nowych kontaktów z siłami nadprzyrodzonymi. Są one o tyle trudne do zbadania, że samo pojęcie zjawiska religijnego nie jest jednoznaczne i stąd trudności, czy dane zjawisko możemy zakwalifikować jako religijne czy nie.

Przedstawione wyżej cztery rodzaje badań w ramach socjologii religii pozostają w pewnym związku ze zmianami, jakie zachodzą w socjologii ogólnej. Ważna zmiana dokonała się we wzajemnym

---

[3] A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, s. 7.

[4] H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1964, s. 16.

stosunku historii i socjologii [5]. Przez długi czas socjologia chciała być bliska naukom przyrodniczym i odrzucała współpracę z historią. Durkheim np. traktował historię jako zespół luźnych, następujących po sobie wydarzeń, niezdolną do uchwycenia związków i praw między nimi. Dilthey, występując przeciw takiemu ujęciu, usiłował wypracować nowe podstawy nauk humanistycznych. Przeciwstawiał on radykalnie przedmiot nauk przyrodniczych przedmiotowi nauk humanistycznych. W naukach przyrodniczych — jak sądził — poznane zjawiska możemy wyjaśnić, podczas gdy zjawiska badane przez nauki humanistyczne możemy tylko rozumieć, pojąć. Max Weber pogłębił zaczerpniętą od Diltheya zasadę poznania przez „rozumienie" (*Verstehen*) i posługiwał się w swych badaniach tzw. typami idealnymi [6]. Doprowadziło to do ściślejszej współpracy historii i socjologii. Ten kierunek, oparty na typie poznania przez „rozumienie" nie miał wielu zwolenników wśród socjologów, zarzucano mu bowiem charakter subiektywny poznania. Socjologowie, szczególnie szkoły anglosaskie, posługując się rozbudowanymi metodami empirycznymi i statystycznymi, traktowali perspektywę historyczną w analizie socjologicznej zupełnie marginesowo. Z chwilą jednak, kiedy w swych badaniach natrafili na trudności właśnie w dziedzinie zjawisk religijnych, wzrosło tam w ostatnich latach zainteresowanie socjologią M. Webera. W socjologii francuskiej współpraca z historią nie budzi obecnie zastrzeżeń. Przeciwstawianie „rozumienia" i „wyjaśnienia" uznano za fałszywe postawienie problemu [7]. Te dwa typy poznania nie są przeciwstawne, lecz się uzupełniają, a jedynie stopień ich zastosowania jest różny w socjologii i historii [8].

---

[5] Współpraca między historią i socjologią jest przedmiotem długoletnich dyskusji. Dla przykładu por. H. Berr, *La synthèse en histoire*, Wyd. uzup., Paris 1953, s. 255 i n; G. Zeller, *Histoire et sociologie*, Paris 1959; F. Braudel, *Histoire et sociologie*, w: *Traité de sociologie*, pod kier. G. Gurvitcha, wyd. II popr., t. I, Paris 1962, s. 83—98.

[6] Na temat „typów idealnych" u Maxa Webera zob. J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris 1966, s. 51 i n.

[7] Por. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris 1963, s. 13.

[8] Rozumienie w naukach humanistycznych polegałoby na zdolności globalnego ujęcia, uchwycenia, badanych sytuacji społecznych wraz z ich znaczeniem. Takie ujęcie globalne zjawisk społecznych możliwe jest dzięki doświadczeniu badacza, dzięki analogii, dlatego że są to zjawiska „ludzkie", które łatwiej pojmujemy. Rozumienie natomiast zjawisk fizycznych dociera do naszej świadomości na innej płaszczyźnie. Zaś wyjaśnienie w naukach humanistycznych, inaczej niż w naukach ścisłych, polegałoby na umiejscowieniu badanego zjawiska we właściwym kontekście i na uzasadnieniu, iż w określonym kontekście zjawisko to zajmuje należne mu miejsce. Powiększenie podstawy źródłowej, stosowanie danych statystycznych, stosowanie hipotezy jako instrumentu pracy badawczej, precy-

Współpracę między socjologią i historią ułatwiają też duże zmiany, jakie zaszły w pojmowaniu historii. Przede wszystkim zakres badań historycznych znacznie się poszerzył [9]. Badania zjawisk masowych, na razie ekonomicznych i społecznych, prowadzą do poznania złożonych struktur społecznych w przeszłości. Na drodze współpracy z etnologią, ekonomią, socjologią i psychologią społeczną, historia wyzwala się powoli z wielkich syntez, opartych na filozofii historii i filozofii społecznej, które usiłowały sprowadzić zmiany dokonujące się w społeczeństwach do jednej czy kilku zasad. Pod wpływem socjologii i psychologii społecznej uświadomiono sobie złożoność procesów społecznych, w których uwydatnia się skomplikowana gra wzajemnego oddziaływania wielu elementów. Socjologowie przekonali się o użyteczności tego rodzaju badań historycznych dla analiz socjologicznych. W ramach socjologii powstaje dziedzina, którą nazwano socjologią historyczną. W zakresie badania zjawisk religijnych może się ona już wykazać pewnym dorobkiem.

Socjologia historyczna nie różni się, gdy chodzi o tematykę badań i sposób stawiania problemów, od socjologii. Oczywiście podstawa źródłowa ogranicza jej możliwości zarówno w zakresie jak i precyzji badań. W analizie materiału źródłowego nie różni się w zasadzie od badań historyka. Specyficzny charakter historycznej socjologii polega na tym, że podkreśla element ciągłości, zmian i ewolucji w badanych zjawiskach i tym samym stwarza pomosty między różnymi strukturami i typologiami ustalonymi przez socjologów. Przeciwstawianie współczesności i przeszłości, jak to praktykowała socjologia Durkheima, nie znajduje uzasadnienia. Typologie i struktury, które socjologia historyczna ustala dla zjawisk społecznych w przeszłości, przyczyniają się do pełniejszego poznania mechanizmów społecznych. Opierając się na obszernym materiale porównawczym, tyczącym się różnych epok historycznych, historyczna socjologia może dostarczyć niezbędnego materiału odnośnie strukturyzacji grup społecznych i przyczynić się do ustalania typologii bardziej precyzyjnych. Wydaje się, że z biegiem czasu historyczna socjologia stanie się jednym z istotnych etapów w badaniach historycznych, zwłaszcza gdy współpraca między historią i socjologią znajdzie głębsze podstawy metodologiczne. Ta współpraca już dzisiaj stanowi jeden z najciekawszych

---

zowanie pojęć, itd., zwiększy w badaniach historyczno-socjologicznych stopień prawdopodobieństwa, gdy chodzi o właściwe rozumienie samego zjawiska jak i jego powiązań z wszystkimi elementami kontekstu.

[9] Zmiany, jakie zaszły w okresie powojennym w historiografii francuskiej, dobrze zostały scharakteryzowane przez J. Glénisson we wstępie do pracy zbiorowej p.t. *La recherche historique en France de 1940—1965*, Paris 1965.

aspektów współczesnej historiografii. Zarysowuje się ona najlepiej w dziedzinie zjawisk religijnych.

Historyczna socjologia religii stawia w zasadzie tę samą problematykę, którą podejmuje socjologia religii, jak np. formy kultu, postawy religijne grup, rodzaje i struktury grup religijnych, typy autorytetów religijnych, rola kleru w obrębie grup religijnych, praktyki religijne itp. Zjawiska religijne wykazują najczęściej dużą trwałość, wszelkie zmiany dokonują się w tej dziedzinie powoli. Historyczna socjologia religii, podkreślając właśnie element ciągłości i zmian, usiłuje ustalić istotne etapy tych zmian i wypracować odpowiednie typologie. Ponieważ zjawiska religijne występują zawsze w odpowiednich ramach społeczno-kulturowych, trzeba je badać uwzględniając wszystkie związki, jakie je łączą z owym kontekstem. Praca taka natrafia na duże trudności ze względu na niedostateczną często podstawę źródłową a także ze względu na specyfikę zjawisk religijnych. Te ostatnie ukazują się nam jako zjawiska mocno złożone, gdyż są powiązane z wszystkimi zasadniczymi elementami społeczeństwa.

Historyczna socjologia religii w chwili obecnej nastawiona jest na badanie struktur grup religijnych i poznanie zbiorowych postaw religijnych [10]. Interesują ją zmiany, jakie zachodziły w ciągu wieków w mentalności grup. Ten rodzaj badań, nawiązujący do historii umysłowości, zaznaczył się w pracach takich historyków francuskich jak L. Febvre, G. Lefebvre, P. Hazard, R. Mandrou, G. Duby, A. J. Tudesq, H. Dupront, Ph. Ariés, którzy zajmowali się zagadnieniami mentalności w różnych epokach względnie różnych środowisk. [11] Zjawiska religijne nie były bezpośrednim przed-

---

[10] O postawach religijnych zob. artykuł F. A. Isambert, *L'analyse des attitudes religieuses*, „Archives de Sociologie des Religions," nr 11, (1961).

[11] L. Febvre, *La psychologie et l'histoire. Encyclopédie Française*, t. VIII, 1938. Zob. również wiele artykułów drukowanych w „Annales" oraz jego *Le problème de l'incroyance au XVI s. La Religion de Rabelais*, wyd. przejrz. Paris 1962. G. Lefebvre, *Les paysans du Nord pendant la Révolution française*, wyd. II, Bari 1959.

P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680—1715*, Paris 1961.

R. Mandrou, *Introduction à la France moderne, 500—1640. Essai de psychologie historique*, Paris 1961.

R. Mandrou, *Le baroque européen, mentalité pathétique et révolution sociale*, „Annales. Econ. Soc. Civ.", wrzesień—październik 1960. W numerze styczeń—luty 1961, „Annales", tegoż autora *.Problème et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*. G. Duby, *Histoire des mentalités*, w: *Histoire et ses méthodes*, pod kier. Ch. Samaran, Paris 1961, s. 937—966.

P. Alphandéry et A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954—1959, t. I—II.

Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960. A. J. Tudesq, *Les grands notables en France (1840—1849). Etude historique d'une psychologie sociale*, Paris 1964, t. I—II.

miotem zainteresowania w tych pracach, niemniej są one ważne dla całokształtu badań nad różnymi elementami umysłowości. Głównym źródłem inspiracji dla dzisiejszej orientacji historycznej socjologii religii są prace Maxa Webera, J. Wacha i G. Le Bras. Max Weber w oparciu o bogaty materiał historyczny i stosując metodę porównawczą badał wpływ, jaki religia wywiera na życie ekonomiczne różnych warstw społecznych. Badał też związki między religią i strukturami społecznymi na przykładzie Indii, Chin i Izraela w czasach starożytnych.[12] Socjologia religii J. Wacha jest systematycznym ujęciem związków, jakie zachodzą między religią i różnorodnymi grupami społecznymi. Autor odwołuje się zarówno do wyników badań historii religii jak i różnych działów nauk społecznych. Prof. Le Bras wyszedł od konkretnych obserwacji socjograficznych, które początkowo odnosiły się do praktyk religijnych. Podkreśla on ścisły związek, jaki istnieje między teraźniejszością i przeszłością w dziedzinie zjawisk religijnych. Wychodząc od teoretycznych rozważań i wyników badań M. Webera i Wacha, Prof. Le Bras stworzył program systematycznych badań historyczno-socjologicznych nad katolicyzmem. Zwrócił również uwagę na potrzebę współpracy z psychologią społeczną i poznanie struktur społecznych. W obecnym stadium rozwoju wysiłki idą w kierunku udoskonalania metod badawczych i przyswajania dorobku psychologii społecznej zwłaszcza w dziedzinie postaw religijno-społecznych.

Poznanie struktury społecznej da się przeprowadzić poprzez poznanie podziałów społeczno-zawodowych, danych demograficznych, stanu majątkowego, przynależności do różnego rodzaju organizacji itp. Ustalenie w ten sposób różnorodnych grup i warstw w danym społeczeństwie jest nieodzownym kontekstem dla ustalenia grup religijnych i poznania życia religijnego. Poprzez struktury społeczne łatwiej zrozumieć istotny przedmiot badań, to jest umysłowość ludzi. Powstawanie i rozkład grup religijnych, stosunki między grupami religijnymi i władzami państwowymi, rozprzestrzenianie się sekt, funkcje grup religijnych, zagadnienia moralne w obrębie rodziny i w życiu publicznym itp. pozostają w określonym związku z całokształtem mechanizmów społecznych, które kształtują umysłowość zbiorowości. Tyczy się to także takich zagadnień jak formowanie się okręgów parafialnych, rekrutacja kleru, masowe nawracania, tworzenie się nowych kierunków teologicznych itp. Między strukturami i mentalnością grup istnieje wzajemne oddziaływanie a nawet korelacje, ale każdy system oddziaływania trzeba badać osobno. Danego typu mentalności nie

[12] Max Weber: *op. cit.*, t. III.

da się bezpośrednio sprowadzić do określonej struktury społecznej. Odnosi się to szczególnie do zagadnień religijnych. Poszczególne grupy religijne, warstwy społeczne i kręgi cywilizacyjne mają swój własny system współzależności i tylko badania o charakterze monograficznym mogą je bliżej określić.

Mentalność złożona jest jak gdyby z kilku nawarstwień, które odzwierciedlają w pewnej mierze poszczególne elementy kontekstu społecznego jak środowisko rodzinne, środowisko zawodowe, środowisko szkolne, itp. Wśród elementów składowych mentalności wymienić trzeba pewien zespół wierzeń, wiedzę, ustabilizowaną hierarchię wartości, określoną logikę w rozumowaniu. Mentalność orientuje postępowanie jednostek i wyraża się przede wszystkim w postawach, wśród których postawa religijna zajmuje czołowe miejsce. Historia mentalności stawia sobie za cel poznanie mentalności grup społecznych, zorganizowanych lub nie. W grupach tych da się zaobserwować odpowiednią postawę wobec techniki, nauki, religii, kosmosu, specyficzne reakcje uczuciowe, aparat pojęciowy i sposoby motywowania. Historię mentalności interesują szczególnie te elementy świadomości ludzkiej, które ustawicznie mogą wpływać na postępowanie człowieka i urabiają jego światopogląd. Takimi są przede wszystkim wierzenia religijne i przekonania moralne. Są one głęboko zakorzenione w świadomości i na skalę całych grup utrzymują się pokoleniami. Stanowią one „warstwę" w świadomości grup najbardziej stałą w dotychczasowych społeczeństwach.

Źródła do poznania umysłowości są bardzo rozmaite. Są nimi dzieła literackie, pamiętniki, rozmyślania, listy, słownictwo, teksty hagiograficzne, ikonografia, symbolika, akta sądowe, materiały szkolne, kazania, katechizmy, itp. Źródła te pozwalają również na opisanie istotnych cech mentalności religijnej. To samo zjawisko religijne w różnych kręgach cywilizacyjnych a nawet w różnych grupach społecznych nabiera innego charakteru, co zależy właśnie od ukształtowanej mentalności religijnej. Wizja piekła czy czyśćca jest inna u człowieka obeznanego z zagadnieniami teologicznymi a inna u ludzi bez wykształcenia i bez wiedzy religijnej. Podobnie idea tego, co ma charakter sakralny i świecki, zmienia się w zależności od środowisk i kręgu cywilizacyjnego. Granice między tym co święte, sakralne a tym, co świeckie, przesuwają się w zależności od epok i cywilizacji. Wizja nieba, zbawienia, piekła, formy i sens ofiary, modlitwy, adoracji, łaski, pojęcie grzechu, cnót, poczucie winy, sens kapłaństwa, życia zakonnego, znaczenie autorytetów religijnych, relikwii, świętych, cudów, itd. ulegają zmianom. Ulega również zmianie intensywność i siła wiary

w poszczególne elementy religii. Można stwierdzić, jakie elementy faworyzują czy osłabiają określone praktyki religijne i formy kultu. Zmiany te dokonują się często przez powstanie nowych wartości lub zanik dawnych. Wtedy zachodzi przesunięcie w skali wartości, jaką dotychczas respektowała dana grupa społeczna czy cały krąg cywilizacyjny. Nowe wartości powstają często w atmosferze krytyki, protestu, odmowy, w odrzuceniu tradycyjnych wartości. Zmiany te dokonują się według swoistej logiki, która uzasadnia nową hierarchię wartości. Widać to np. przy nawróceniach i w działalności reformatorów.

Poznanie struktur społecznych w obrębie grup religijnych i poznanie umysłowości tych grup stanowi obszerny program badań historycznej socjologii religii. W tej perspektywie historia religii w ogóle, a historia Kościoła w szczególności, nabiera nowych wymiarów. Historia Kościoła Katolickiego nie będzie tylko historią instytucji kościelnych, zmian w interpretacji doktryny, historią prawa kościelnego, historią jednostek, często wyizolowanych z kontekstu. Stanie się ona historią stopniowej chrystianizacji całych społeczeństw, żywotności religijnej różnych grup społecznych, zmian w umysłowości religijnej całych kręgów cywilizacyjnych. Takie zagadnienia jak reforma gregoriańska, chrystianizacja poszczególnych ludów, Reformacja, szerzenie się herezji, rozwój zakonów, dechrystianizacja, itp. nabiorą innych wymiarów w rozwoju całych społeczeństw. Rola i sposoby oddziaływania poszczególnych jednostek, form organizacyjnych, prądów umysłowych, działalności duszpasterskiej i misyjnej, itp. znajdą rzeczywiste miejsce w historii Kościoła.

Prace, które poszły w kierunku historycznej socjologii religii, są jeszcze nieliczne i w wąskim zakresie uwzględniają problematykę, wysuwaną przez artykuły o charakterze teoretycznym. W literaturze francuskiej należy wymienić obok prof. Le Bras prace takich autorów jak Adam, Fracard, Ferté, Fougeras, Marcilhacy, Perouas, Schmitt, Toussaert.[13] Jak widać z tytułów, prace te trak-

[13] P. Adam, *La vie paroissiale en France au XIV s.*, Paris 1964 (Coll. Histoire et Sociologie de l'Eglise).

J. Fertè, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes 1622—1965*, Paris 1962.

M. Fougeras, *La construction catholique dans l'Ouest après la Revolution, Le diocèse de Nantes sous la monarchie censitaire (1813—1822—1849)*, Fontenay le Comte 1964.

M.L. Fracard, *La fin de l'Ancien Regime à Niort. Essai de sociologie religieuse*, Paris 1956.

L. Perouas, *Le diosèse de La Rochelle de 1648—1724. Sociologie et pastorale.* Paris 1964.

C. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX s. Les hommes et*

tują różne aspekty życia religijnego na przestrzeni od XIV — XIX w. Zwraca uwagę ich monograficzny charakter lub nieduży zakres terytorialny. Większość z nich wiele miejsca poświęca zagadnieniom organizacji kościelnej, zagadnienia zaś struktur społecznych i postaw religijnych uwzględnia w zakresie znacznie mniejszym. Wynika to z trudności, jakie powstają przy opracowywaniu tych zagadnień, zarówno z punktu widzenia metodologicznego jak i źródłowego. Spośród wielu zagadnień, które te prace poruszają, jak np. uposażenie kleru, misje, katechizację, formy pobożności, akcje miłosierdzia, szkolnictwo itp. uwzględniono w niniejszym szkicu tylko niektóre. Zwrócono uwagę między innymi na praktyki religijne, poziom oświaty, stan moralny, charakterystykę kleru, i na strukturę społeczną.

Zagadnienie struktur społecznych najlepiej zostało przedstawione w pracy Marcilhacy. W chwili obecnej może ona służyć jako model badań w zakresie historycznej socjologii religii. Poprzez struktury społeczne autorka usiłuje poznać umysłowość różnych grup społecznych i ustalić miejsce, jakie w niej zajmują zjawiska religijne. Grupy społeczne traktowane są w obrębie swego środowiska geograficznego, ekonomicznego i tradycji lokalnej. Struktura społeczna określona została na podstawie obszernych danych demograficznych i w oparciu o kategorie majątkowe i zawodowe. Autorka rozróżnia w ten sposób szlachtę, wielką burżuazję, drobną burżuazję, kler i warstwy ludowe, jak drobni właściciele ziemi, najemnicy, wyrobnicy, służba domowa, robotnicy w przemyśle, rzemieślnicy. W obrębie każdej kategorii, ustala różne hierarchie majątkowe, poziom wykształcenia, poziom świadomości klasowej itp. Uwidaczniają się przy takiej analizie charakterystyczne cechy regionalne Francji. W departamencie wybitnie rolniczym 2/3 chłopów nie posiada żadnych dóbr ziemskich. Arystokracja, mimo trzech rewolucji, nadal pozostała elementem dominującym na tym obszarze. Na 331.533 mieszkańców diecezji było 414 księży, w tym ok. 350 pracowało na parafiach, co czyni 1 księdza na 801 mieszkańców. Kler rekrutował się ze środowisk miejskich, głównie rzemieślniczych i był elementem biednym, utrzymującym się na poziomie biednego proletariatu. Dla porównania warto podać, że w diecezji Nantes w roku 1801/2 na 1 księdza przypadało 932 mieszkańców, w roku 1821 — 1222 mieszkańców a w roku 1850 — 1166.

---

leur mentalité, Paris 1964, (Coll. Histoire et Sociologie de l'Eglise). T. J. Schmitt, *L'organisation ecclesiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650—1750*, Autun 1957.

J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-âge*, Paris 1963. Por. też G. Le Bras, *Pour une sociologie historique du catholicisme en France. Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1956, t. II.

Przeciętna dla całej Francji wynosiła w roku 1821 na 1 księdza 814 mieszkańców, a w r. 1848 przeciętna ta wynosiła 752. Warto też wspomnieć, że liczba kleru w diecezji Nantes w roku 1814 stanowiła tylko 1/3 liczby z roku 1790. Większość kleru rekrutowała się z rodzin słabo zamożnych. W seminarium duchownym tej diecezji w roku 1811 na 53 seminarzystów 26 pochodziło z rodzin chłopskich.

Praca Toussaert, mając skromniejszą podstawę źródłową do ustalenia struktury społecznej Flandrii w XV w., podaje dane demograficzne dla miast i kasztelanii i omawia kategorie zawodowe w miastach, głównie Brugii i Ypres.

W niektórych pracach silnie podkreślono rolę zróżnicowania geograficzno-gospodarczego. Podkreśla to szczególnie Perouas dla diecezji La Rochelle. Ze względu na dużą rozciągłość tej diecezji, istniały w jej obrębie liczne regiony naturalne, które określały zajęcia ludności. To zróżnicowanie zajęć wpłynęło z kolei wyraźnie na stan życia religijnego. Zwraca na to również uwagę praca Marcilhacy i Schmitt. Zagadnienie to zasługiwałoby na gruntowniejsze opracowanie aniżeli we wspomnianych tu pracach.

Zagadnienie praktyk religijnych zajmuje w omawianych tu pracach bardzo poczesne miejsce. W pracy Toussaert o średniowiecznej Flandrii brak co prawda cyfr, jednak w oparciu o różnorodne źródła autor ustala nowy pogląd na życie religijne pod koniec średniowiecza we Flandrii. Jego badania wykazują, że praktyka niedzielnej mszy nie była regularna i powszechna u większej części ludności. Autor tłumaczy to brakiem ducha religijnego i odpowiedniego wychowania. Podobne zjawisko zauważa P. Adam w niektórych regionach Francji w XIV w. Zdaniem Toussaert we Flandrii w danym okresie tylko około 50% odbywało regularne praktyki religijne, podczas gdy reszta odbywała je nieregularnie i bez zapału. Zdecydowana jednak większość przystępowała do wielkanocnej komunii. Jak sądzi autor, w niektórych miejscowościach ok. 10 % tego obowiązku przepisanego przez Kościół nie wypełniało. Omawiając to zagadnienie dla terenu Francji w XIV w. P. Adam zauważa, że w wizytacjach często była mowa o nieprzystępowaniu do wielkanocnej komunii. Dla diecezji La Rochelle Perouas ustala dla lat 1648—1718, że ilość nie przystępujących do wielkanocnej komunii wynosi w parafiach wiejskich mniej niż 1%. Cyfry te dla miast, jak La Rochelle i Rochefort są znacznie większe. Dla archidiakonatu Autun w II poł. XVII i I poł. XVIII w. Schmitt nie miała dostatecznych danych, by móc ustalić procent mieszkańców uchylających się od obowiązkowych praktyk. Stwierdza jednak, że uchylanie się od obowiązku spowiedzi i komunii

wielkanocnej było rzadkie. Tak np. w latach 1691—1700 w 31 parafiach tego archidiakonatu wszyscy mieszkańcy obowiązek ten spełnili, zaś w latach 1700—1729 w 22 parafiach było po 1—3 osoby, które go nie spełniły. Autorka dodaje, że spowiedź i komunia wielkanocna były pod ścisłą kontrolą władz diecezjalnych i to było w pewnej mierze przyczyną tak małej ilości nieprzystępujących. Obowiązkowe praktyki religijne były także przestrzegane przez zdecydowaną większość w I poł. XIX w. w diecezji Nantes. Autor nie stwierdził istnienia terenów zdechrystianizowanych na terenie tej diecezji. Stwierdził jednak wyraźną oziębłość religijną, jaka istniała na niektórych obszarach, głównie na wybrzeżu i wzdłuż doliny Loary, czyli na obszarach, gdzie łatwo dochodziły wpływy z zewnątrz. Zauważa także nieliczne grupy religijnie obojętnych w małych miastach. Sądzi jednak, że ten stan rzeczy pochodzi jeszcze z okresu przedrewolucyjnego. W ciągu I poł. XIX wieku daje się zauważyć wzrost praktyk religijnych na terenie tej diecezji, co widoczne jest m. in. we wzrastającej liczbie bractw. W roku 1829 w 193 parafiach było 187 bractw, w tym 116 bractw różańcowych a do roku 1848 powstanie jeszcze 90 nowych bractw. Większość z nich ma charakter maryjny i pobożność maryjna w ciągu I-ej poł. XIX w. znacznie wzrosła w diecezji Nantes. Tworzył się nowy typ religijności. Podstawą jej były adoracje 40-godzinne, droga krzyżowa i miesiąc adoracji. Ten ostatni został ustanowiony w diecezji Nantes w roku 1671 i zachował swą żywotność aż do XIX wieku.

Zagadnienie praktyk religijnych a zwłaszcza komunii wielkanocnej dokładniej omawia Marcilhacy. Badając je według kantonów, autorka stwierdza znaczne różnice w obrębie diecezji orleańskiej. Wielkanocną komunię praktykowało tu tylko od 8—37%. Dla całej diecezji, wyjąwszy miasto Orléans, przeciętna praktyk w połowie XIX w. wynosi 11%. Zaledwie 3,8% mężczyzn ponad 20 lat przystępowało do wielkanocnej spowiedzi i komunii i 20% kobiet powyżej 20 lat, podczas gdy chłopcy od 13—20 lat w 23%, a dziewczęta od 12—20 lat w 67%. Po ślubie procent praktyki komunii wielkanocnej u dziewcząt obniżał się o dwie trzecie. Niski procent praktyki wielkanocnej utrzymuje się na obszarze całej diecezji. Praktyki te zależą również od kategorii społecznych. I tak znamienny jest fakt, że niski procent praktyki wielkanocnej w miasteczkach liczących powyżej 1000 mieszkańców spowodowany został stanowiskiem, jakie miała tam drobna burżuazja. Drobne mieszczaństwo było w nich bardzo silne i antyklerykalnie nastawione i to stanowiło, zdaniem autorki, jeden z istotnych faktorów niskiej praktyki. Nie wpływała natomiast na poziom praktyk reli-

gijnych w tej diecezji stopa życiowa. Chociaż okręg Gâtinais i okręg Sologne mają podobny, to jest niski, poziom życia, różnice w praktykach wielkanocnej spowiedzi i komunii są znaczne. O ile w pierwszym wynosiła 11,7%, w drugim przekraczała 30%. W dalszych swych analizach autorka dochodzi do wniosku, że praktyki te nie zależą również od poziomu wykształcenia ani też od postaw politycznych. Jej zdaniem, praktyki religijne zależą od stopnia zakorzenienia się i wrośnięcia uczuć religijnych w danym regionie i od siły presji społecznej. Te dwa czynniki, to jest historyczna ewolucja życia religijnego danego obszaru oraz presja społeczna mają silniejszy wpływ na podtrzymanie religii aniżeli zmiana tradycyjnych struktur, rozwój sieci komunikacyjnych, rozwój przemysłu, rozwój wykształcenia i rozwój partii politycznych. Jeżeli tradycja chrześcijańska została silnie ugruntowana, a środowiska przewodzące sympatyzują z religią lub praktykują religię, masy integrują wszelkie innowacje nie zrywając z praktykami religijnymi. Rola czynników historycznych w analizie praktyk religijnych, jej zdaniem, jest zasadnicza. Toteż chcąc wyjaśnić znaczne różnice w praktykach w obrębie tej samej diecezji, Marcilhacy sięgała do wpływów jansenizmu, do okresu Rewolucji Francuskiej, do wpływów protestanckich i działalności antyklerykalnej w roku 1830.

Innym elementem analizowanym w omawianych pracach jest poziom wykształcenia ogólnego i religijnego. Życie religijne umieszczone w tym kontekście związane jest z odpowiednim podłożem kulturalno-cywilizacyjnym. Poziom oświaty wpływa na urobienie odpowiedniego typu religijności, jakkolwiek nie decyduje o stanie praktyk. Dla Flandrii końca średniowiecza dane te są ogólnikowe i ograniczają się do stwierdzenia, że sieć szkół bywa bardzo rzadka, a sztuka pisania i czytania była umiejętnością nielicznej grupy ludności. Głównymi drogami dla rozpowszechnienia wiedzy religijnej były kazania, ceremonie liturgiczne, opowiadania o świętych itp. Dokładna liczba szkół jest trudna do ustalenia nawet dla XVII w. w rejonie paryskim, jak to wynika z pracy J. Ferté. O ile Paryż w II poł. XVII w. posiadał znaczną liczbę fundacji, które pozwoliły na zorganizowanie bezpłatnego nauczania w każdej parafii, w okolicy Paryża było to możliwe tylko dla większości parafii. Różnica między miastem i wsią istniała również w tymże samym XVII w. w diecezji La Rochelle. Tak np. w roku 1687 w La Rochelle było 39 szkół — 21 dla chłopców i 18 dla dziewcząt — podczas gdy wśród 14 parafii między Fontenay i Niort zaledwie 4 parafie posiadały nauczyciela. Istnienie szkoły i nauczyciela zależało w głównej mierze od zamożności parafii. Dla archi-

diakonatu Autun w II poł. XVII i I poł. XVIII w. autorka nie ustaliła liczby szkół, ale stwierdza, że poziom wykształcenia ogólnego i religijnego był niski. Katechizacja w niektórych częściach prawie nie istniała, a jej organizacja była niejednolita tam, gdzie istniała. W niektórych parafiach znajomość katechizmu była tak słaba, że wierni nie znali nawet *Credo*. Winę za ten stan rzeczy ponoszą w dużej mierze proboszczowie, którzy mało się interesowali sprawami katechizacji. Dodatkową trudność sprawiał fakt, że na wsiach większość nie umiała czytać i pisać. Wykształcenie religijne polepszyło się nieco w XVIII w., gdy podniósł się poziom duchowieństwa. Szybki rozwój szkolnictwa nastąpił w ciągu pierwszej połowy XIX w., jak o tym świadczą dane dla diecezji Nantes. W r. 1829 na 208 gmin, 91 nie miało szkół, w roku 1845 na 206 gmin tylko 30 ich nie posiadało, a w roku 1848 już tylko 4 gminy nie miały szkół. Dużą rolę w rozwoju sieci szkolnej na wszystkich szczeblach nauczania odegrały w tej diecezji różne kongregacje zakonne. Dane dla diecezji orleańskiej w połowie XIX w. są już dokładne. Z pracy Marcilhacy wynika, że w okręgu Montargis 21,5% gmin nie posiada szkół i tylko 41,1% dzieci objętych jest skolaryzacją, podczas gdy w okręgu Pithiviers 90,8% dzieci jest nią objętych i tylko 10% gmin nie posiada szkół. W tymże samym okręgu Pithiviers 59,6% mężczyzn i 50% kobiet umie czytać i pisać. Jest to jednak okręg, gdzie poziom wykształcenia jest najwyższy w całym departamencie [14]. Już w sąsiednim okręgu tylko 36,6% mężczyzn i 17% kobiet zna sztukę pisania i czytania. Jak widać, w różnych częściach tej samej diecezji różnice w skolaryzacji są dość znaczne, podobnie jak to już stwierdzono dla praktyk religijnych.

Zjawiskiem o doniosłym znaczeniu dla oceny życia religijnego ale trudnym do uchwycenia na skalę zbiorową, jest stan moralny w obrębie poszczególnych grup. Pewnym wskaźnikiem w tej dziedzinie mogą być takie elementy jak liczba dzieci nieślubnych, nielegalnych małżeństw, liczba karczem, pijaństwo, prostytucja, liczba przestępstw itp. Toussaert usiłował scharakteryzować stan moralny Flandrii pod koniec średniowiecza opierając się na tekstach literackich, tekstach prawnych, aktach sądowych i kronikach. Dochodzi on do pesymistycznej konkluzji, gdy chodzi o obyczaje i stan moralny większości grup społecznych, wyjąwszy tylko niektóre środowiska elitarne. Stwierdza np. w XV w. stopniowy wzrost zorganizowanej prostytucji na terenie Brugii i Ypres. Obraz stanu życia moralnego wydaje się być bardziej jednolity i korzystniej-

---

14 Od czasów Rewolucji Francuskiej granice diecezji pokrywają się z granicami departamentów.

szy dla diecezji La Rochelle w XVII w. Ilość dzieci nieślubnych nie przekracza tu 1%, jednak złodziejstwo, lichwa, fałszowania były nagminne a uczciwość i moralność zawodowa nie były w ogóle praktykowane. Pewne zawody miały szczególnie złą opinię w dziedzinie obyczajów. Do nich należeli drwale, uważani za najbardziej zdeprawowanych moralnie. Ciekawe, że podobną opinię wyrażono o nich w Gâtinais, w diecezji orleańskiej w połowie wieku XIX. W tej samej diecezji orleańskiej stwierdza się, począwszy od roku 1840, masowo rozwijające się pijaństwo. Karczmy zwane są plagą wsi. Zły wpływ karczem podkreśliła również Schmitt charakteryzując stan moralny ludności w archidiakonacie Autun w I połowie XVIII w. Obniżanie się obyczajów w diecezji orleańskiej w poł. XIX w. szczególnie zaznaczyło się na dużych folwarkach wśród służby. Współcześni przypisywali ten stan rzeczy rozpowszechnianiu się zabaw i balów i polepszającej się stopie życiowej. W diecezji Nantes szerzyła się prostytucja i wzrastała liczba dzieci nieślubnych, szczególnie w samym Nantes. O ile w latach 1831—1850 dla całej diecezji liczba dzieci nieślubnych wynosiła 1,35%, w tym samym okresie w Nantes wynosiła ona 20%. Trzeba jednak zaznaczyć, że do tego miasta napływało wiele osób ze wsi, chcąc tutaj ukryć swoją sytuację. Ci autorzy, którzy w swych badaniach zajmowali się sprawami obyczajów, zwracają uwagę na duże zróżnicowanie stanu moralnego w zależności od regionu. Pogłębione studia monograficzne, stosujące te same kryteria dla różnych terenów mogłyby bliżej wyświetlić przyczyny tego kluczowego zagadnienia dla poznania zjawisk religijnych. Zbyt szybkie generalizacje w oparciu o jeden czy drugi region łatwo mogą spaczyć obraz rzeczywisty.

W pewnym związku z świadomością religijną i praktykami religijnymi pozostaje świadomość polityczna. Partie polityczne, prasa, tajne stowarzyszenia, ruchy ideologiczno-społeczne, znajdują bądź poparcie, bądź solidarny opór grup religijnych. Teren diecezji orleańskiej wskazuje na duże zróżnicowanie geograficzne, gdy chodzi o postawy polityczne. Tak np. region Beauce był konserwatywny i zainteresowanie w nim zagadnieniami politycznymi w połowie XIX w. było małe, zaś region Gâtinais był rewolucyjny. Ruchy rewolucyjne, jak np. Wiosna Ludów przyspieszyły tu zanik niektórych praktyk religijnych, między innymi komunii wielkanocnej, jednak nie zmieniły praktyki chrztu, która nadal pozostała powszechna, podobnie jak praktyka pierwszej komunii i ślubów w kościele. Świadomość polityczna grup religijnych jest zagadnieniem dotychczas mało znanym, a z pewnością zasługuje na pogłębione studia.

Jak już wyżej wspomniano, zagadnienie mentalności religijnej jest jednym z zasadniczych, ale też i najtrudniejszych do opracowania. Jedynie praca Marcilhacy zwróciła uwagę na jego znaczenie dla historycznej socjologii religii, w innych zostało ono potraktowane ogólnikowo lub w ogóle zostało pominięte. Trudności badawcze w tej dziedzinie wynikają nie tylko z braku dostatecznej podstawy źródłowej ale również z braku rozpracowania tej problematyki w literaturze przedmiotu.

Schmitt, charakteryzując mentalność wiernych w archidiakonacie Autun, wskazuje na brak głębszego życia religijnego i na przywiązywanie dużej wagi do zewnętrznych form pobożności. Wiara wiernych nie prowadziła do lepszego poznania Boga ani ku doskonaleniu się. Motywacją wiary był strach przed chorobą, śmiercią, piekłem a także tęsknotą za rajem, w którym radości wyobrażano sobie na sposób bardzo materialny. Siła kultu świętego była proporcjonalna do liczby cudów, które temu świętemu przypisywano. Wiele przesądów było głęboko zakorzenionych i duchowieństwo nie miało dostatecznej siły, żeby je zwalczyć. Ten typ mentalności sprzeciwiał się wszelkim tendencjom, które usiłowałyby zmienić tradycyjne zwyczaje, praktyki i ryty. O ile bractwa, których celem było zapewnienie sobie życia wiecznego poprzez ofiary i modlitwy, były liczne, o tyle wszelkie stowarzyszenia mające na celu adorację Najświętszego Sakramentu i które propagowały odmienny typ religijności, nie miały w tym archidiakonacie większego powodzenia. Zmiany zaczęły się powoli dokonywać w ciągu XVIII w., kiedy to większy nacisk duchowieństwo położyło na praktykowanie cnót, aniżeli na ilość pobożnych fundacji i nabożeństw. W tej sytuacji wiele bractw w ciągu XVIII w. zaniknie.

Marcilhacy, mówiąc o mentalności wiernych w diecezji orleańskiej w połowie wieku XIX, zajmuje się elitą, złożoną ze szlachty i bogatej burżuazji, oraz warstwami ludowymi. W warstwach ludowych przywiązanie do zwyczajów i tradycji religijnej było silne, jakkolwiek nie było poparte żadnymi racjami dogmatycznymi i intelektualnymi. Akty religijne wynikały bardziej ze zwyczaju aniżeli z wiary. Religia w ich umysłowości wzbudzała lęk i szacunek równocześnie. Ponieważ kapłan i kult religijny mogą wpływać na złe i nieprzyjazne siły istniejące w przyrodzie, przeto nie warto z nimi zrywać. W umyśle tych ludzi religia i przesądy pozostawały w bliskim związku a granice między tymi dziedzinami nie zawsze były wyraźne. Motywacja religijna praktyk, takich jak chrzest, komunia, ślub, była minimalna. Praktyki religijne wynikały bardziej z zakorzenionego zwyczaju, dawały ponadto okazje do spotkań i uroczystości rodzinnych. Po pierwszej komunii św.

dla dużej liczby kontakt z Kościołem urywał się. W gminach wiejskich męska młodzież od 13—20 lat tylko w 23% przystępowała do komunii wielkanocnej. Autorka zwróciła także uwagę na różnice typów mentalności, jakie wytworzyły się w regionach blisko siebie położonych. Istniały np. wyraźne różnice w obrębie diecezji orleańskiej między jedną i drugą stroną Loary. Autorka tłumaczy to tym, że na obszarach, gdzie istniała wielka własność szlachecka i większy wpływ notablów, ludność wykazywała większe poszanowanie dla hierarchii społecznych i większy konformizm religijny. W elitach praktykujących, złożonych głównie ze szlachty i bogatej burżuazji, jakkolwiek element przesądów odgrywał jeszcze poczesne miejsce, wykształcenie ogólne jednak pozwalało zrozumieć doktrynę Kościoła. Deformacja życia religijnego w tych grupach, które odbywały regularne praktyki religijne, wynikała głównie z pomieszania religii i polityki. Rewolucje z roku 1830 i 1848 dorzuciły jeszcze nowy element, mianowicie porządek społeczny. Związek między polityką i religią był cechą charakterystyczną myślenia religijnego tych grup. Religia stanowiła jeden z ważnych elementów świadomości klasowej tych grup społecznych i była dla nich podstawą porządku społecznego.

Na rolę elit zwraca również uwagę Fracard, omawiając życie religijne w Niort pod koniec Ancien Regime'u. Tylko nieliczna elita, jak stwierdza autorka, prowadziła życie głęboko chrześcijańskie. U większości wiernych widzi brak osobistego życia religijnego oraz bierność w sprawach religijnych. Wierni ci przywiązywali wielką wagę do kultu relikwii i do kultu świętych. W kulcie tym wyrażała się potrzeba opieki i pomocy materialnej, co często graniczyło z przesądami. Gdy wartość religijna symboliki zamierała, wzrastały wtedy przesądy w praktykach religijnych i wzrastała wiara w przedmioty o cechach cudownych.

Zagadnienie, któremu wszystkie omawiane tu prace poświęcają mniej lub więcej miejsca, to zagadnienie duchowieństwa. Istnienie zorganizowanych grup kleru jest zjawiskiem charakterystycznym dla wielu religii i ma ono szczególne znaczenie w Kościele Katolickim. Poznanie jego mentalności, form działania i jego roli w strukturze danej religii jest nieodzowne dla poznania witalności życia religijnego wiernych i instytucji religijnych. Mentalność kleru i jego oddziaływanie na wiernych uwarunkowane są w pewnej mierze środowiskiem społecznym, z którego pochodzi, i formacją religijną i intelektualną, którą stopniowo nabywał. Jak wynika z omawianych tu prac, przygotowanie kleru w Kościele dokonywało się stopniowo i nie przebiegało wszędzie w sposób jednolity.

We Flandrii w XV w. Toussaert stwierdza wyraźny brak formacji kleru, bezwładność i rutynę w pracy duszpasterskiej. Hierarchia nie robiła w tym czasie żadnego wysiłku, by podnieść poziom kleru. Tylko elita usiłowała się tej sytuacji przeciwstawić. Jakkolwiek kler ten był oddany i dobrej woli, nie widział potrzeby pogłębienia życia chrześcijańskiego i nie stawiał sobie problemów duszpasterskich. Na rolę elity wśród kleru zwraca uwagę również Adam, omawiając życie parafialne we Francji w XIV w. On także stwierdza niski poziom intelektualny kleru, co wynikało z faktu, że biskup, nadając ordynacje, nie interesował się ani wykształceniem kandydata ani jego wartościami moralnymi. Nie badano po prostu tego, co dziś nazywamy powołaniem.

Inną sytuację znajdujemy na terenie diecezji La Rochelle w latach 1648—1724. Wysiłek w celu podniesienia poziomu kleru był znaczny i skuteczny. Liczba kleru świeckiego zmniejszyła się co prawda w tym czasie o 10%, wzrosła jednak liczba zakonników o 60—80%. Na jednego księdza przypadało 510—540 wiernych. Nastąpił również wzrost stopy materialnej kleru i niektóre kategorie duchowieństwa w tym czasie zanikły. Zwiększył się poziom moralny kleru, co widoczne jest między innymi w zmniejszeniu się liczby krytyk co do obyczajów kleru, przeprowadzanych przez biskupów. O ile w roku 1648 około 10—25% kleru było krytykowane w wizytacjach biskupich, w roku 1727 tylko 5% tej krytyce poddano. Podniosła się świadomość wśród kleru co do godności stanu kapłańskiego. Wynikało to z lepszego wykształcenia i lepszej formacji w seminariach. Wytworzył się nowy typ księdza. Kler ten podkreślał jednak coraz bardziej swoją odrębność i dystans względem wiernych, stawiając siebie ponad wszystkie kategorie społeczne. Zakony natomiast miały tendencję zbliżenia się do wiernych. Nowy typ księdza dbał o własne wykształcenie, popierał rozwój bractw, organizował nauczanie religii, organizował pomoc dla bliźnich, dbał o własną świętość. Kult stawał się bardziej godny ale i bardziej wystawny.

Stopniowe zmiany w postawach kleru w ciągu XVII w. stwierdził także autor pracy o parafiach wiejskich w diecezji paryskiej. W początku XVII w. wyjąwszy nieliczną elitę, kler reprezentował niski poziom kulturalny i moralny i niewiele różnił się od środowiska chłopskiego. Brak poczucia obowiązku w pracy duszpasterskiej, długa nieobecność w parafiach, pijaństwo, skandale, jakkolwiek ograniczały się do niedużej grupy księży, nie były jednak rzadkie. W ciągu wieku zmiany są istotne. Kler stał się bardziej zdyscyplinowany, bardziej wykształcony i gorliwy, mając lepsze przygotowanie duszpasterskie. Rozpowszechnienie się misji i ich charakter

wskazuje na głębsze zmiany, jakie zaszły zarówno wśród wiernych jak i wśród duchowieństwa.

Kler archidiakonatu Autun, w ocenie Schmitt, reprezentował w XVII wieku niski poziom moralny i intelektualny. Duchowni, którzy bez zarzutu spełniali swe obowiązki, byli nieliczni. Księża mieli bardzo elementarną wiedzę o religii i o działalności duszpasterskiej. Rekrutowali się ze środowisk chłopskich lub drobnych mieszczan ale z rodzin średniozamożnych, w których jednak nie było tradycji intelektualnej. Dyscyplina wśród kleru była rozluźniona i zarządzenia biskupie nie były respektowane. W niektórych okręgach archidiakonatu poziom moralny kleru był skandaliczny, między innymi ze względu na praktykowany w nich konkubinat i ten stan rzeczy miał w nich długą tradycję. Niski poziom kleru w tych okręgach wynikał, jak sądzi autorka, z niskich beneficjów, gdyż dawano je ludziom, którzy nigdzie indziej nie mieli żadnych możliwości. Sytuacja kleru pod względem moralnym i intelektualnym poprawiła się w ciągu XVIII wieku. Było to wynikiem utworzenia pod koniec XVII w. seminarium duchownego, które dawało duchowieństwu solidniejszą formację umysłową.

Skutki reformy kleru, przeprowadzonej po Soborze Trydenckim były widoczne również w Niort pod koniec Ancien Regime'u. Tutaj także stwierdzono podniesienie się poziomu moralnego kleru. Kler ten rekrutował się głównie ze środowisk mistrzów rzemieślniczych, bogatych kupców, przemysłowców. Procent księży pochodzących ze szlachty był słaby. Kler w Niort odznaczał się dość dobrym poziomem intelektualnym. Był także gorliwy, jednak w pracy duszpasterskiej brak mu było przedsiębiorczości i cechowała go pewna bierność, wyjąwszy nieliczną elitę. W jego szeregach wzrastało zainteresowanie nowymi prądami filozoficznymi i zaznaczyła się tendencja w kierunku laicyzacji. Cechą charakterystyczną dla tego środowiska była opozycja względem biskupa i brak dla niego respektu. Odmiennie przedstawiała się sytuacja w I połowie XIX w. w diecezji Nantes. Kler parafialny był tutaj młody, bardzo aktywny, zdyscyplinowany i względem biskupów posłuszny. W tej diecezji w ciągu półwiecza nie wydarzył się ani jeden skandal wśród kleru. Większość proboszczów cieszyła się wśród ludzi dużą popularnością.

Nieco obszerniejszą charakterystykę kleru podaje Marcilhacy dla diecezji orleańskiej w połowie XIX w. W diecezji tej 99% kleru rekrutowało się ze środowisk nieszlacheckich, głównie miejskich, rzemieślniczych. Jego formacja intelektualna i teologiczna w seminarium była raczej uboga i oparta na rutynie. U większości kleru elementem dominującym w działalności duszpasterskiej i w naucza-

niu religii był strach i obawa przed sądem Bożym, przed piekłem, przed grzechem i świętokradztwem. Wszędzie doszukiwano się zła. Zgromadzenia, wyjazdy, miasto, bale, tańce, duchowieństwo uważało za podejrzane. Większość kleru czuła się bezsilna wobec słabego życia religijnego i nie wierzyła w skuteczność swych środków duszpasterskich. Nowy świat w umyśle tego kleru był czymś wrogim, niezrozumiałym. Czuł się w nim samotny i zniechęcony. Wśród kleru istniała tendencja do identyfikowania się z religią.

Sposób ujmowania zagadnień, jaki spotykamy w przedstawionych wyżej pracach, jak się wydaje, toruje nową drogę dla historii Kościoła i w ogóle dla badań nad grupami religijnymi. Uwzględnienie społecznego kontekstu, w którym ma miejsce życie religijne i zastosowanie socjologicznych aspektów dla zjawisk religijnych ujawniają nowe problemy w historii Kościoła. Ten sposób podejścia do grup religijnych nasuwa wiele nowych tematów jak np. życie religijne w obrębie rodziny, stanowisko dziecka w Kościele, związki zachodzące między symboliką społeczną a religijną, zagadnienie presji religijnej, wpływ prądów umysłowych na grupy religijne, świadomość polityczna grup religijnych, rola elit religijnych itp. Pobieżnie scharakteryzowane tu prace są jeszcze dalekie od postulatów i rozważań teoretycznych w tej dziedzinie. Ilość opracowań monograficznych podobnych do wymienionych wyżej studiów, jest jeszcze zbyt mała, by można stworzyć syntetyczny obraz ogólny i uwzględnić regionalne odmiany. Przede wszystkim wyniki dotychczasowych prac są trudne do porównania, gdyż nie były robione według z góry zakreślonej problematyki i programu badań. Brak w nich jednolitej oceny badanych zjawisk według określonych kryteriów. Stąd niektóre oceny i charakterystyki wydają się być subiektywne lub mało precyzyjne. Tyczy się to szczególnie takich dziedzin jak stan moralny, wykształcenie itp. Jest rzeczą konieczną opracowanie globalnej problematyki badań, rodzaj kwestionariusza, dla całości dziejów Kościoła względnie grup religijnych, z uwzględnieniem momentów typowych dla poszczególnych epok. W niniejszym szkicu zwrócono już uwagę na niektóre problemy. Problematykę tę trzeba by ponadto ująć w takiej postaci, by różne regiony można było ze sobą porównywać. Nieodzowne są więc pewne dane statystyczne, chociażby w formie szacunkowej, które stanowiłyby podstawę do badań porównawczych. Niektóre metody socjologiczne, dostosowane do źródeł historycznych zwłaszcza do tych, które przekazują zjawiska masowe lub często powtarzające się, oddałyby duże przysługi. Szczególną wartość dla opracowania niektórych zagadnień, takich jak np. stan

moralny, wykształcenie, itp., miałoby przystosowanie analizy zawartości [15]. Plan tego rodzaju badań, rozszerzony i dostosowany do wszystkich religii, stworzyłby ramy badań, które przyczyniłyby się do lepszego poznania zjawisk religijnych w ogóle, i do poznania jednego z zasadniczych elementów umysłowości w dotychczasowych społeczeństwach.

To, co uderza po przeczytaniu powyższych prac, to różnorodność sytuacji religijnych w obrębie tej samej diecezji a nawet w okręgach ze sobą sąsiadujących. Przy szukaniu przyczyn tego stanu rzeczy ujawniają się siła tradycji i różnych czynników regionalnych i lokalnych. Zespolenie elementów religijno-kościelnych ze zwyczajami lokalnymi przybierało w ciągu wieków różne postacie i w zależności od grup zawodowo-społecznych, wykształcenia, wieku ludności akcji duszpasterskiej itp. miało rozmaity charakter. Dalsze prace z dziedziny historycznej socjologii religii powinny przedstawić dokładniejszy obraz rozwoju chrześcijaństwa, bardziej zróżnicowany, w którym również życie wiernych, we wszystkich przejawach, znajdzie właściwe miejsce.

Stanisław Lazar

[15] Analiza zawartości (*content analysis*), stosowana w psychologii społecznej, daje doskonałe wyniki w analizie filmów, audycji radiowych, reklamy a szczególnie prasy. Różnorodne informacje są ujęte w system kategorii, poprzednio rozpracowany dla danej dziedziny z punktu widzenia teoretycznego. Pozwala ona poznać nie tylko charakter przekazywanych informacji ale także nie ujawnione intencje i motywacje. W historycznej socjologii religii miałaby ona duże zastosowanie dla analizy kazań, pieśni, akt sądowych, a zwłaszcza prasy o charakterze religijnym.

STEFAN MOYSA SJ

SŁOWO BOŻE W DZISIEJSZYM ŚWIECIE[1]

Św. Tomasz w pierwszej części swojej *Sumy Teologicznej*[2] mówiąc o osobie Syna Bożego wykazuje, że Słowo w Bogu nie oznacza Bożej istoty ale jedną z boskich osób. Za św. Augustynem snuje on również analogię między pochodzeniem Słowa Bożego od Ojca a pochodzeniem słowa ludzkiego od ludzkiego umysłu. W trzecim artykule tej samej kwestii udowadnia, że powołanie stworzeń do bytu następuje przez Słowo. Znajdujemy zatem u św. Tomasza rozróżnienie między słowem ludzkim pomyślanym, słowem wypowiedzianym i Słowem Bożym, które jest osobą i któremu Autor *Sumy* przypisuje stworzenie świata. Dzisiejsza teologia słowa Bożego powraca do tych samych zagadnień, choć trzeba powiedzieć, że jej rozwój, który się dokonał głównie pod wpływem teologii biblijnej i dialogu ekumenicznego, idzie w innym kierunku.

BÓG MÓWI I DZIAŁA DZISIAJ

Obecnie mamy już w teologii katolickiej szereg prac, które głównie na podstawie biblijnej starają się wyjaśnić zagadnienie, co oznacza sam fakt przemawiania Boga do ludzkości i co jest z tym faktem związane. Niezależnie od różnicy zdań i rozmaitych ujęć tego zagadnienia, autorzy wydobywają na pierwszy plan swoich rozważań dwa twierdzenia, które stanowią już dzisiaj ich wspólny dorobek.

Po pierwsze Bóg przemawiając do ludzkości nie tylko objawia siebie samego i tajemnicę swej woli (Por. KO 2), nie tylko więc poszerza zakres naturalnego poznania człowieka przekazując mu nowe treści intelektualne, ale równocześnie działa, sprawia to, co słowo oznacza. Potęgę tego działania uwydatnia Pismo św. mówiąc

[1] Referat wygłoszony w kościele św. Jacka w Warszawie z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu, 7 marca 1968 roku.

[2] Kwestia 34, art. 1.

o Bożej działalności stwórczej, którą przedstawia jako skutek wypowiedzianego słowa Bożego: „Sam powiedział a wszystko powstało; On sam nakazał a zaczęły istnieć" (Ps 32, 9). Działalność ta przedłuża się w różnych zjawiskach przyrody, gdzie słowo występuje jako siła tajemnicza, wzbudzająca grozę, której oprzeć się nic nie potrafi: „Głos Pana rozbrzmiewa potęgą, głos Pana brzmi dostojeństwem! Głos Pana łamie cedry Libanu... Głos Pana wznieca płomienie ognia. Głos Pana wstrząsa pustynią" (Ps 28, 4—5, 7—8).

Dynamika słowa Bożego przejawia się również w inny sposób, a mianowicie w działaniu dla zbawienia człowieka. Mówi o nim *Konstytucja o Objawieniu Bożym*: „Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (Por. Kol 1, 15; 1 Tym 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (Por. Wj 33, 11; J15, 14—15) i obcuje z nimi (Por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty ze sobą i przyjąć do niej" (KO 2). Działanie to zatem różni się od działania stwórczego, tutaj Bóg łagodnie pociąga człowieka, szanuje jego wolność, pragnie przyjąć do wspólnoty ze sobą, w czym leży istota nadprzyrodzonego zbawienia. Nie jest ono jednak mniej skuteczne i dynamiczne niż działanie stwórcze. Ewangelia jest bowiem „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego" (Rz 1, 16). Sprawia powtórne narodzenie człowieka: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, które dzięki słowu Boga jest żywe i trwa" (1 P 1, 23). O tym działaniu zbawczym świadczą liczne określenia słowa Bożego, które znajdujemy na kartach Pisma św., gdzie nazwane jest słowem prawdy (Jak 1, 18), słowem wiary (Rz 10, 8), słowem życia (Flp 2, 16), słowem zbawienia (Dz 13, 26), słowem łaski (Dz 14, 3), słowem pojednania (2 Kor 5, 19). Nie chodzi tutaj o słowo, które tylko mówi o prawdzie, życiu, łasce itd., ale które je efektywnie sprawuje i udziela.

Drugie twierdzenie uwydatnione przez dzisiejszą teologię katolicką można by sformułować w następujący sposób: Pan Bóg w swoim dynamicznym słowie nie tylko przemówił niegdyś w historii, ale przemawia i działa również dzisiaj za pośrednictwem słowa Kościoła. To twierdzenie domaga się również paru słów wyjaśnienia. Słowo Boże dochodzi do świadomości człowieka za pośrednictwem słowa ludzkiego. W Starym Testamencie Bóg przemawiał przez proroków, którzy głosili słowo na podstawie szczególnego charyzmatu. Przemówił przez Jezusa Chrystusa, który sam jest Słowem Bożym osobowym wypowiedzianym do ludzkości i którego słowa były słowami Boga dzięki unii hipostatycznej łączącej człowieczeństwo z bóstwem. Przemówił wreszcie przez Apostołów mających za zadanie głosić Ewangelię Chrystusową, będącą

wprawdzie ich własnym słowem ludzkim ale też prawdziwym słowem Boga. Stwierdza to wyraźnie św. Paweł pisząc do Tessaloniczan: „...gdy przyjęliście słowo Boże od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale — jak jest naprawdę — jako słowo Boga, który działa w nas wierzących" (1 Tes 2, 13). Część tych ustnych nauk głoszonych przez proroków, Chrystusa i Apostołów została spisana i w ten sposób powstał Kanon ksiąg Pisma św., które dzięki charyzmatowi natchnienia autorów w swojej treści i pochodzeniu jest prawdziwie słowem Bożym, choć nie przestaje być równocześnie słowem ludzkim.

Do ksiąg natchnionych jako wyrazu Tradycji apostolskiej odnosi się Kościół zawsze jako do własnej normy wiary. Sam nie otrzymuje nowych objawień, lecz przekazany depozyt bada, pogłębia, głosi w sposób dostosowany do wymagań epoki. Kościół cieszy się przy tym charyzmatem nieomylności, jest „kolumną i podporą prawdy" (1 Tym 3, 15), dzięki czemu może zapewnić ciągłość między własną nauką a głoszoną przez Apostołów Ewangelią. Dlatego też słowo Kościoła jest również wyrazem słowa Bożego, choć w różnym stopniu i intensywności zależnie od rodzaju nauczania, osoby głoszącego, stopnia zaangażowania autorytetu kościelnego. Taką maksymalną intensywnością cieszy się tekst Pisma św. głoszony przez Kościół w ramach misterium eucharystycznego. Kapłan jest wówczas heroldem (*keryx*), a słowo dzięki związkowi z misterium eucharystycznym staje się prawdziwym wydarzeniem, przez które Bóg interweniuje w określonym, niepowtarzalnym momencie historii zbawienia.

Słowem Bożym jest również formuła dogmatyczna, w której Kościół ujmuje prawdę Bożą w specjalne zdanie, maksymalnie angażujące jego autorytet nauczycielski. Jest nim również słowo kerygmatu głoszonego niewierzącym czy katechezy, w której wierzący uzyskują pogłębienie prawd wiary. W tych dwóch ostatnich formach jednak, stopień intensywności zaangażowania słowa Bożego jest mniejszy, gdyż większe jest w nich uzależnienie od czynnika czysto ludzkiego.

W każdym z tych rodzajów słowa obecny jest Chrystus. W każdym działa zbawiając swoich słuchaczy. Słowo rodzi i umacnia wiarę, rzeczywiście przekazuje łaskę, a nie jest tylko okazją do jej przekazywania. Dlatego też słowo nie zamyka się bez reszty nawet w Piśmie św., a tym bardziej w żadnym innym dokumencie, które w mniejszym lub większym stopniu zawierają tylko jego zewnętrzne wyrazy. Słowo Boże żyje natomiast i aktualizuje się w ludziach, którzy go słuchają, przyjmują, starają się nań odpowiedzieć. Objawienie zatem nie jest tylko szeregiem słów i czynów niegdyś dokonanych a obecnie przekazywanych jedynie jako pa-

miątka i nauka, celem przyswojenia i dostosowania się do niej. Bóg realizuje je wobec każdego poszczególnego człowieka, nawiązując z nim osobiście dialog zbawienia. Można więc powiedzieć, że objawienie w pewien sposób trwa, choć zawsze w oparciu o jedyne i niepowtarzalne objawienie zamknięte ze śmiercią Apostołów.

SŁOWO BOŻE A PRAWO WCIELENIA

Przez swoje słowo zatem Bóg działa i to działa dzisiaj, za pośrednictwem słowa Kościoła. Twierdzeniu temu, a raczej tym dwom twierdzeniom, które możemy poznać tylko z wiary, wydaje się przeczyć rzeczywistość. Czy można w dzisiejszym świecie zauważyć skutki działania słowa? Wydaje się raczej, że słowo Boże pada na grunt wyjątkowo niewdzięczny, skierowane jest do świata, który nie rozumie go wcale, gdyż kieruje się innymi zasadami i jest obcy Dobrej Nowinie. Oczywiście, że odczucie to nie jest właściwe tylko współczesnej epoce. Z brakiem zrozumienia spotkały się zarówno słowo Chrystusa (Por. J 6,62, Łk 23,5) jak i słowa Apostołów; św. Paweł uskarża się, że nie wszyscy słuchają Ewangelii (Por. Rz 10,16), innym słowo nie jest pomocne (Por. Hbr 4,2), a jeszcze inni uważają naukę krzyża za głupstwo (Por. 1 Kor 1, 18). Przypowieść Chrystusa o siewcy, która uzależnia owocowanie słowa od dyspozycji słuchaczy, pozostaje zawsze aktualna. Zawsze też działanie słowa będzie udaremniane przez ludzką pychę, bezwładność i lenistwo.

Wydaje się jednak, że dziś rozdźwięk między kierunkiem biegu spraw świata, jego zainteresowaniami, sposobem postępowania, a głoszonym słowem jest szczególnie silny. Czy należy upatrywać przyczynę wyłącznie w złej woli słuchaczy, która dzisiaj przybierałaby jakieś katastrofalne rozmiary, większe niż kiedykolwiek? Czy taki pogląd nie byłby równoznaczny z przekonaniem, że świat staje się coraz gorszy, coraz bardziej oddala się od Boga, a więc historia nie jest zdążaniem do Królestwa Bożego, ale stopniowo od niego odwodzi? Czy zatem mają rację prorocy nieszczęścia, o których mówił Jan XXIII przy otwarciu Soboru Watykańskiego II? Chrześcijański punkt widzenia broni się przed tego rodzaju pesymizmem. Nie negując zatem możliwości złej woli i braku dyspozycji zarówno ze strony słuchających jak i mówiących należy spróbować przypatrzeć się temu zagadnieniu z innej strony.

Słowo Boże poddane jest prawu wcielenia. Chrystus przyjąwszy naturę ludzką przyjął również wszystkie jej konkretne uwarunkowania określone semicko-greckim kręgiem kulturalnym, w którym żył. Także w swoim nauczaniu dostosowywał się do świata pojęć,

sposobu myślenia, poziomu wykształcenia swoich słuchaczy. Inaczej mówił do uczniów, inaczej do słuchających tłumów, inaczej do Nikodema a jeszcze inaczej do Piłata. Chrystus jako Słowo Boże objawiające Ojca ludzkości wybrał tę właśnie drogę. Była to droga wcielenia się mówionego słowa, adaptacji do słuchaczy, co stanowiło tylko prostą konsekwencję przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego.

Chrystus chciał, aby żywa społeczność przedłużała jego działalność, którą miała wyprowadzić z jednego środowiska na cały świat. Zbawczy dialog Boży zostaje nawiązany stopniowo z wszystkimi ludźmi różnych kręgów kultury, historii, warunków geograficznych. Wcielenie ukazuje się w swoich rozmiarach światowych, ogólnoludzkich, gdyż Chrystus jest Głową całego rodzaju ludzkiego. Prawo wcielenia oddał On w ręce tej społeczności, która ma nieść dalej Jego zbawienie. Odtąd będzie musiała realizować je w sobie w sposób tak różnorodny, jak różnorodne są środowiska, w których przyjdzie jej działać. Prawu wcielenia będzie poddane wszelkie słowo głoszone przez tę społeczność czy będzie to kerygmat, katecheza lub nawet dogmat.

Fakt Wcielenia stawia zatem przed Kościołem problem adaptacji form słowa Bożego. Nie jest ona więc przejawem utylitarności ani praktycyzmu w postępowaniu Kościoła. Wynika z wewnętrznego prawa, którym rządzi się wszelka nadprzyrodzona rzeczywistość w świecie. W prawie tym znajduje także uzasadnienie soborowe *aggiornamento*, które w stosunku do słowa ma swoje szczególne zastosowanie. Będzie ono polegało na tym, by znaleźć pojęcia, kategorie, symbole, które wyrażałyby stałą i autentyczną substancję wiary w sposób homogeniczny do mentalności, kultury, języka, estetyki ludzi dzisiejszych [3]. W zakres *aggiornamento* wchodzi również silniejsze akcentowanie tych prawd posłannictwa ewangelicznego, na które współczesny człowiek może być szczególnie wrażliwy, choć obowiązkiem Kościoła jest zawsze głoszenie całości depozytu wiary.

Aby jednak tę adaptację przeprowadzić, Kościół musi znać ludzką rzeczywistość, do której słowo jest wypowiedziane. Dlatego też badania socjologiczne są podstawą duszpasterstwa Kościoła, bez nich również nie da się już dzisiaj pomyśleć teologia prawdziwie zaangażowana. Badania te pozwolą odkryć pewne zjawiska społeczne ogólne, przebiegające w sposób masowy i idące w określonym kierunku. Pozwolą też się przekonać, czy następuje jakieś

---

3 Por. M. D. Chenu, *Un pontificat entre dans l'histoire*, w: *L'Evangile dans le temps*, Paris 1964, s. 191.

szersze uświadomienie sobie kierunku tych przemian. Mamy bowiem wówczas do czynienia z tym, co teologia współczesna za encykliką *Pacem in terris* i dokumentami soborowymi, w szczególności Konstytucją *Gaudium et Spes*, nazywa znakami czasu. Są to znaki jakby tych potężnych prądów podziemnych kształtujących sposób myślenia, pojmowania i reagowania całych ludzkich społeczności. Będą one również zatem decydujące dla recepcji słowa Bożego w świecie.

Jak powiada Sobór, Kościół ma „obowiązek wsłuchiwać się w różne głosy naszego czasu, rozróżniać je i oceniać je w świetle słowa Bożego" (KP 44). Obowiązek ten istnieje dlatego, że znaki czasu są prawdziwie znakami obecności i planu Bożego (por. KP 11). Bóg nie tylko objawia się w swoim słowie, ale także w tych wydarzeniach, pragnieniach, aspiracjach, niepokojach ludzi. One wskazują w jakim kierunku idzie rozwój historii, tej historii, którą nazywamy świecką, która w rzeczywistości jednak tworzy całość z historią zbawienia. Dlatego też znaki czasów są jakby prekursorami słowa, przygotowują mu drogę. Stanowią wezwanie dla Ewangelii, pewne dyspozycje, w które łaska może się wszczepić. Ilekroć Ewangelia w swoim ludzkim przedstawieniu trafia w znaki czasu, uwydatnia wartości, które im szczególnie odpowiadają, następuje współbrzmienie słowa z ludzką historią, Ewangelia przybiera nową dynamikę. Rozszerza się ona wówczas jakby na podstawie prawa rezonansu.

HISTORYCZNY PROCES SEKULARYZACJI

Jednym z rysów kształtujących mentalność współczesnej epoki jest bezwzględnie zainteresowanie się człowiekiem. Dopóki świat dzielił się na różne rodziny duchowe, mniej lub więcej oddzielone od siebie, każda religia czy ideologia mogła szerzyć swoje idee nie troszcząc się zbytnio o inne ujęcia. Dziś, gdy następuje wielka konfrontacja różnych wizji świata, szuka się wspólnego mianownika, w którym mogłoby nastąpić ich spotkanie we wzajemnej współpracy. Takim mianownikiem staje się człowiek. Jest on wartością, którą uznają wszystkie religie i cywilizacje, wszystkie rodzaje polityki. Rozumieją to również Kościoły chrześcijańskie, dlatego nie wyrzekając się właściwej im akcji ewangelizacyjnej, starają się wpierw legitymować swoimi wartościami ludzkimi, w szczególności broniąc praw osoby. Dlatego też Paweł VI przedstawił się zgromadzeniu ONZ jako ekspert w sprawach ludzkich, co nie było zanegowaniem innych jego tytułów lecz wyrazem chęci znalezienia

platformy porozumienia z wszystkimi narodami wówczas reprezentowanymi [4].

Współczesna świadomość nie odrywa jednak człowieka od świata. Świat jest miejscem zamieszkania ludzi, polem, na którym rozgrywa się historia. Człowiek coraz lepiej poznaje świat, przenika go głębiej i zawiązuje z nim ściślejsze związki. Wypełniając przykazania Boże: „Czyńcie sobie ziemię oddaną" (por. Rdz 1, 28) przekształca go, wprzęga w swoją służbę, jego siły obraca na swoją korzyść. To panowanie człowieka nad przyrodą jest zjawiskiem tak powszechnym i znamiennym, że Konstytucja Pastoralna uznaje je za znak czasów dzisiejszych mówiąc: „wzrasta przekonanie, że rodzaj ludzki może i powinien... coraz bardziej umacniać swe panowanie nad rzeczami stworzonymi' (KP 9).

Ten proces rozwojowy świata prowadzi też do doskonalenia się człowieka we wzajemnym splocie tworzącym historię. Historia w pojęciu dzisiejszym nie jest zatem biegiem na oślep, cyklem powtarzających się powrotów. Historia idzie do lepszego, znajduje się w stałym postępie. Człowiek współczesny jest zafascynowany postępem, niechętnie sięga w przeszłość, cały jest skierowany ku przyszłości, oczekuje stale czegoś nowego.

To zjawisko historyczne, które nazwano sekularyzacją, musiało mieć swoje światopoglądowe reperkusje. W miarę postępu nauk i techniki, w miarę odkryć geograficznych, na skutek przewrotu, którego dokonał Kopernik, ginie uproszczony obraz świata. Obraz ten pojmował Boga jako położony poza sferą ziemską pierwszy poruszający ją motor. Mało odróżniał Przyczynę absolutnie pierwszą i transcendentną w stosunku do świata od przyczyn drugich rządzących faktami przyrodniczymi, które był skłonny przypisywać bezpośredniej Bożej interwencji. Ten obraz świata był częściowo jeszcze zdeterminowany przez poglądy mityczne, odziedziczone po świecie grecko-rzymskim. W miarę procesu sekularyzacji świat poczuł się bardziej sobą, zaczął w sobie szukać wytłumaczenia swoich praw, odrzucił ukryte siły pozanaturalne, mające determinować zjawiska przyrodnicze. Chociaż zawsze pozostaje pytanie o ostateczną przyczynę świata i jego pochodzenie, okazuje się on coraz bardziej sobą, wyzwolony od działania sił obcych, pozanaturalnych.

Nikt nie zaprzeczy, że uznanie autonomii świata i jego praw w stosunku do sił pozanaturalnych może doprowadzić do całkowitego zanegowania Pierwszej Przyczyny. Również prawdą jest, że

[4] Por. B. Lambert, *Le chrétien dans un monde en marche vers l'unité*, „Documentation Catholique" 64 (1967), s. 1400.

to zjawisko historyczne sekularyzacji występowało wspólnie ze światopoglądem ateistycznym, który nie omieszkał powoływać się na nie i szukać w nim uzasadnienia. Nie zmienia to faktu, że sekularyzacja nie jest procesem światopoglądowym lecz historycznym i jest otwarta na każdy światopogląd. Dlatego też nie można z góry przeprowadzać jej osądu, a tym bardziej pogrążać się w pesymizmie i potępiać cały współczesny świat *en bloc*. Dzisiejszy świat świecki stwarza niebezpieczeństwa dla chrześcijaństwa i słowa Bożego, ale stwarza też i szanse. Tę szansę można odkryć, jeżeli się spojrzy na proces sekularyzacji w świetle wiary biblijnej i spróbuje odnaleźć jego chrześcijańską interpretację.

Anglikański biskup Newbigin, który spędził długie lata w Indiach i miał możność ocenić rozbieżności między wschodnimi i zachodnimi tradycjami, twierdzi, że rozwój przemysłu i cały postęp techniczny oraz związana z nim świadomość sekularyzacji narodziła się w krajach Europy Zachodniej, gdzie wpływy chrześcijaństwa a szczególnie jego wiary skonkretyzowanej w Piśmie św. były dominujące [5]. Nie stało się to przypadkowo. Ludzie Wschodu nie są ani mniej zdolni ani mniej twórczy niż Europejczycy, a jednak postęp techniczny jest u nich objawem wtórnym, wziętym z Zachodu. Zdaniem tego autora szczególny wpływ cywilizacyjny należy przypisać wierze w stworzenie świata. Pismo św. ukazuje nam bowiem Boga stwarzającego świat i oddającego go człowiekowi w twórcze władanie. Człowiek w Biblii jest wyraźnie przeciwstawiony reszcie stworzenia jako byt samodzielny, wolny, rozumnie kontynuujący dzieło Boże.

Dzięki wierze biblijnej dokonał się wielki przełom od greckiego do chrześcijańskiego sposobu myślenia. Myśl grecka bowiem wyznawała światopogląd kosmocentryczny, nie znała pojęcia stworzenia, przyjmowała konieczność istnienia świata, któremu przypisywała pewne cechy boskości. Według niej człowiek był uwikłany w świat, poddany jego ślepym koniecznościom, bezradny wobec naturalnych czy nadnaturalnych sił kosmicznych. Pogląd ten kształtuje również myśl pogańską, która poza zjawiskami przyrodniczymi dopatruje się działania sił tajemnych stale zagrażających człowiekowi. Wiara biblijna natomiast uświadomiła człowiekowi jego wolność i odpowiedzialność za świat, przeprowadziła swoisty egzorcyzm w stosunku do tych koniecznych fatalizmów, wyzwoliła więc człowieka pozwalając mu rozwinąć jego naturalne energie. Eksperymentalnie przeżywają ten fakt dziś konwertyci z pogaństwa, którzy z wielką ulgą przyjmują wyzwolenie od

[5] Por. L. Newbigin, *Une religion pour un monde séculier* (tłum. z oryg. ang.), Tournais-Paris 1967, s. 27—31.

ciemnych sił natury, by móc służyć Bogu jako dobremu Panu pragnącemu szczęścia człowieka [6].

Można jeszcze dalej posunąć chrześcijańską interpretację sekularyzacji. Cała Biblia — jak wiadomo — zorientowana jest historycznie. Opowiada historię, historię zbawienia człowieka. Jest to więc historia sensowna zdążająca do celu, do kresu eschatologicznego takiego, jak przedstawia go ostatnia z ksiąg biblijnych, Apokalipsa św. Jana. Czy ten wielki zryw do rozwoju i postępu, który cechuje zjawisko sekularyzacji, nie jest świecką formą eschatologicznych dążeń ludzkości przedstawionych przez Pismo św.? Czy należy tak ściśle rozgraniczać jedno i drugie? Zapewne nie można utożsamiać postępu i rozwoju świata z dążeniami do osiągnięcia Królestwa Bożego. To ostatnie pozostaje zawsze darem nie dającym się zmieścić w naturalnym rozwoju świata, całkowicie nieosiągalnym dla człowieka przy pomocy jego własnych sił. Ale rozwój świata nie jest obojętny dla Królestwa Bożego, a owoce zapobiegliwości ludzkiej znajdą swoje miejsce w odnowionym świecie u kresu dziejów. W każdym razie dążenia świeckie ludzkości uwrażliwiają ją na eschatologiczną składową życia chrześcijańskiego, która, jak za chwilę zobaczymy, powinna znaleźć w nim swoje należne miejsce.

Chrześcijanin nie ma więc powodu, by w sekularyzacji widzieć zjawisko, które nieuchronnie, niemal z siłą mechanicznej konieczności, odwodzi od wiary i religii. Raczej zada sobie pytanie, jak odczytać znaki czasu, by odpowiedzieć wezwaniu Bożemu, które idzie do niego poprzez świat świecki. Bardziej konkretnie w stosunku do naszego zagadnienia zapytajmy, jaką formę powinno przyjąć powierzone ludziom słowo Boże, by można mówić o jego wcieleniu w dzisiejszą rzeczywistość. Nie mogąc wyczerpać w całości tego szerokiego zagadnienia dotkniemy go tylko pod pewnym kątem widzenia, starając się uwydatnić te aspekty Ewangelii, na które współczesny człowiek dotknięty procesem sekularyzacji jest szczególnie wrażliwy. Będziemy się starali wykazać, że jest to aspekt teocentryczny, antropologiczny i eschatologiczny.

SŁOWO BOŻE WOBEC SEKULARYZACJI

Cały problem religijny często się dziś sprowadza do samego faktu istnienia Boga, przy czym argumenty tradycyjne, biorące przesłanki z otaczającego świata, mało przekonywują ludzi współczesnych, nie przyzwyczajonych do tego, aby ślady Boga w nim odnajdywać. Widzieliśmy zresztą, jak doświadczenie Boga w świe-

[6] Por. tamże, s. 39.

cie na skutek sekularyzacji jest utrudnione. Dlatego też mało pociągający jest Bóg metafizyki, pominąwszy, że Jego pojęcie jest bardzo zawężone i nie daje nawet przeczuć ogromu Bożej rzeczywistości. Istnieje zatem wielka potrzeba głoszenia dziś w epoce, gdy niektórzy proklamują „śmierć Boga", właśnie Boga żywego, o którym mówi bezpośrednio objawienie. „Jahwe żyje!" Jest to formuła często powracająca na kartach Pisma św. (por. Sdz 8, 19; 3 Krl 17, 1). Wyraża ona odczucie żywej Bożej obecności, doświadczenie wewnętrznego natchnionego pisarza. Żywy Bóg to jest Bóg „Abrahama, Izaaka, Jakuba" (por. Wj 3, 6), Bóg objawiający się bezpośrednio prorokom i apostołom (por. Hbr 1, 1; 1 J 1, 1). Trzeba, by słowo Boże dzisiaj głoszone dawało odczuć, że ten Bóg jest ciągle żywy, że On aktualnie przemawia, że teraz wzywa do przyjaźni i dialogu. Wydaje się, że słowo głoszone w ten sposób stanowi realny pomost, przez który Bóg zechce nawiązać bezpośredni kontakt z zsekularyzowanym człowiekiem współczesnym.

Dzisiejszy sekularyzm skierowuje również uwagę chrześcijanina na Bożą transcendencję. „Z kimże moglibyście mnie porównać tak, żeby mi dorównał, mówi Święty" (Iz 40, 25). Bóg jest „Wysoki i Wzniosły, którego Stolica jest wieczna a imię święte" (Iz 57, 15). Całkowita „inność" Boga od stworzenia jest podstawową prawdą biblijną. Sekularyzm współczesny przeprowadził oczyszczenie natury od sił ubóstwiających ją. Okazał świat jako autonomiczny, rządzący się własnymi prawami, oddany wolności ludzkiej. Dopóki szukamy Boga w świecie, dopóty stwierdzamy, że On nam stopniowo ucieka w miarę postępu w poznaniu praw natury i na nic się zda zostawienie Mu choćby małego kącika w obrębie świata. Już Bonhoeffer powiedział, że Bóg nie może być „zapychaczem dziur", to znaczy kimś rozwiązującym problemy nie dość jeszcze wyjaśnione przez naukę. Boga natomiast znajdziemy jako kogoś całkowicie różnego od świata a jednak jako tego, bez którego świat i ludzka egzystencja będą całkowicie niezrozumiałe... „...w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy..." (Dz 17, 38). Immanencja Boga w świecie nie da się bowiem wytłumaczyć bez Jego transcendencji. Dlatego właśnie, że Bóg jest całkowicie różny od świata, może równocześnie być w nim wszędzie obecny. Poznanie Bożej transcendencji, poznanie czym Bóg nie jest i do czego jest niepodobny, stanowi pierwszy warunek, aby można było przeczuć wielkość Bożego misterium.

Świeckość świata dzisiejszego jest wreszcie wezwaniem, by w nauczaniu i życiu pogłębić zagadnienie Bożej Opatrzności. W wielu bowiem umysłach chrześcijańskich żyje przekonanie, choć nie jest ono wyraźnie wypowiadane, że ośrodkiem świata jest własne „ja" człowieka, a Bóg dopomaga jedynie w rozwiązywaniu

ludzkich problemów. Według takich poglądów Bóg jest więc asekuracją życia doczesnego, ma ratować od choroby, od nieszczęścia, ma się starać o zaspokojenie potrzeb doczesnych. Jeżeli ktoś uniknie wypadku, mówi spontanicznie, że to było opatrznościowe. Nie mówi tego, jeżeli takiemu wypadkowi ulegnie i na przykład złamie rękę, choć nie ulega wątpliwości, że i to leżało w zamiarach Bożych.

W rzeczywistości Opatrzność jest zupełnie czymś innym. Jest powołaniem człowieka do wspólnoty z Bogiem, aby mógł cieszyć się nią na zawsze. Temu najwyższemu, jeżeli chodzi o człowieka celowi, podporządkowane jest wszystko inne. Bóg człowieka tak prowadzi przez różne sytuacje życiowe, aby ten cel mógł osiągnąć. Każda sytuacja życiowa sprzyjająca z punktu widzenia doczesnego lub nie sprzyjająca, jest Bożym zapytaniem, wezwaniem, na które trzeba odpowiedzieć, aby dać się Bogu prowadzić według Jego zamiarów. Bóg zatem nie tyle rozwiązuje problemy, ile stawia je przed człowiekiem i wzywa do samodzielnego rozwiązania. Wiara w Opatrzność Bożą nie ma w sobie nic z asekuracji, pewności siebie, możliwości trwania w drogich nam przyzwyczajeniach i formach. Opatrzność jest raczej wezwaniem skierowanym do Abrahama: „Wyjdź z tej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę" (Rdz 12, 1). Przypomina też wędrówkę Izraelitów na pustyni, którzy tak długo pozostawali na miejscu, dopóki obłok okrywał przybytek i zwijali namioty wówczas, kiedy obłok unosił się w górę, niezależnie czy pozostawał nad przybytkiem godzinę, kilka godzin, miesiąc czy dłużej (por. Lb 9, 15—23). Wiara w Opatrzność polega na tym, że w każdej chwili człowiek jest gotów pozostawić swoją wygodę, formy, w których tkwi i które mogły być bardzo dobre wczoraj, i udaje się na rozkaz Boży w drogę, nie widząc w danej chwili jej kresu [7].

Obok problemu Boga sekularyzacja dzisiejsza stawia problem człowieka. Widzieliśmy jak człowiek jest miejscem spotkania wszystkich cywilizacji i wszystkich poglądów na świat. Czy grozi wobec tego rozminięcie się myśli dzisiejszej z objawionym słowem, które ma Boga a nie człowieka za swój ośrodek i przedmiot? Fałszywe jest przekonanie, że trzeba się oddalić od człowieka, aby móc zająć się Bogiem. Dowód na to daje Konstytucja Pastoralna *Gaudium et Spes*, która za centrum swojej nauki i całej swojej metodyki obrała człowieka z jego wszystkimi uwarunkowaniami. To jest dla niej punkt wyjścia, studiuje ona człowieka, jego historię, znaki czasów dzisiejszych i buduje na nich swoją teologię. W ten sposób Kościół realizuje drogi Wcielenia. Od czasu kiedy Słowo Boże przybrało całą naturę ludzką i w niej przyjęło też

[7] Por. tamże, s. 109—110.

cały świat, wszystko co wiemy o Bogu dochodzi do nas za pośrednictwem człowieka Jezusa Chrystusa. Jego człowieczeństwo jest jakby soczewką zbierającą w sobie światło Boże. Dlatego też studium objawienia można dokonywać pod kątem widzenia człowieka i to jest wielki przewrót metodologiczny, którego dokonała wyżej wspomniana Konstytucja. Zamiast iść od Boga w dół obrała ona drogę indukcji przez egzystencjalne drogi Wcielenia. W człowieczeństwie Chrystusa dokonuje się spotkanie między teocentryzmem słowa Bożego a współczesną myślą antropocentryczną [8].

To jest chyba też metoda właściwa w czasach dzisiejszych dla wszystkich, którym przypadło zadanie głoszenia słowa i jego adaptacji. Słowo Boże powinno przechodzić przez problemy ludzkie jak przez soczewkę. Studium człowieka w jego dzisiejszej sytuacji, odczytywanie znaków czasu, spojrzenie na prawdę objawioną pod kątem widzenia potrzeb ludzkich będzie tą drogą, po której słowo Boże schodzi dziś do świata i znajduje w nim oddźwięk.

Wreszcie widzieliśmy jak człowiek współczesny żyje nastawiony na przyszłość, buduje ją dla siebie. Nie interesuje go to, co jest nad nim, nie interesuje go Bóg w niebie, ale to co przed nim. Dlatego też adaptacja słowa Bożego winna być uczulona na eschatologiczną składową życia chrześcijańskiego. Całe posłannictwo Starego Testamentu jest jedną wielką obietnicą spełnienia nadziei mesjańskich, a Bóg okazuje się w nim jako Bóg nadziei, Bóg Abrahama, Bóg Księgi Wyjścia. Tą nadzieją przeniknięte jest także całe posłannictwo Nowego Testamentu. Wprawdzie wydarzenie decydujące, jakim jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa już się dokonało i człowiek dzięki niemu może stać się uczestnikiem Bożej natury. Ale chrześcijanin żyje jeszcze w stanie ciągłego napięcia między tym, co zostało już spełnione a tym, co ma jeszcze nastąpić. Dzieło Odkupienia Chrystusa musi się zrealizować w każdym pojedynczym człowieku. Póki jest on na tej ziemi, skutki Odkupienia Chrystusowego są stale w nim zagrożone i żyje on jedynie w nadziei pełnego uczestnictwa w Zmartwychwstaniu Zbawiciela. Nie jest to jednak bierne oczekiwanie. Jest to wielka mobilizacja sił ku tej obiecanej przyszłości, spowodowana bliskością obiecanego Królestwa Bożego. Szczęśliwy z posiadania Boga już obecnie przez łaskę, chrześcijanin pracuje w nadziei pełnego oglądania go nie tylko indywidualnie ale w społeczności w pełni realizującej Królestwo Boże. Dlatego też św. Paweł nazywa chrześcijan tymi „którzy mają nadzieję" (por. Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13). Na tej drodze do nadziei chrześcijańskiej, nadzieja na doczesną przyszłość człowieka nie jest czymś obojętnym. Pełne chrześcijańskie zaangażowanie

[8] Por. B. Lambert, *Les deux démarches de la théologie*, „Nouvele Revue Théologique" 89 (1967), s. 265.

wymaga wykorzystania tych talentów, które każdy otrzymał od Boga i które mogą rozwinąć się jedynie w budowie państwa doczesnego. Chrześcijanin ożywiony nadzieją eschatologiczną będzie współpracował ze swoimi braćmi w budowie sprawiedliwego świata, wiedząc, że w ten sposób poświęca on i konsekruje rzeczywistość doczesną Chrystusowi, który jest jej Panem i współpracuje w Bożym planie, polegającym na zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (por. Ef 1, 10).

Zdajemy sobie sprawę, że zagadnienie obecności słowa Bożego w dzisiejszym świecie nie tylko nie zostało wyczerpane, ale też zaledwie poruszone. W szczególności świadomie została pominięta podstawowa sprawa formy zewnętrznej a więc języka, jaki winna obecnie przybrać Ewangelia, aby mogła być usłyszana i rozumiana. Ale chodziło raczej o zasygnalizowanie problemu niż rozwiązanie go. A problem polega na odpowiedzialności za słowo Boże, którą dziś w czasach posoborowych noszą na sobie wszyscy chrześcijanie. Od nich będzie zależało, aby słowu Bożemu zwrócić tę dynamikę, jaką z natury swojej posiada. Odpowiedzialność ta wynika z prawa Wcielenia. Od czasu bowiem, kiedy Chrystus powierzył swoje posłannictwo ludziom, istnieje obowiązek głoszenia Ewangelii w każdym czasie, w każdym kraju, w każdej kulturze, tak aby można było poznać, że za pośrednictwem ludzkim przemawia Bóg, który przez słowo swoje chce wszystkich zbawić.

Stefan Moysa SJ

ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ

REFLEKSJE NAD KSIĘGĄ EKLEZJASTESA

Księga Eklezjastesa intryguje swoją zagadkowością. Odbiega ona tak bardzo od treści innych ksiąg, a nawet wydaje się być w takiej sprzeczności z nimi, że narzuca się pytanie, jakim sposobem znalazła się ona w kanonie ksiąg natchnionych.

Księga Eklezjastesa zajmuje się problemem typowo egzystencjalnym i to tym, który dla człowieka jest fundamentalny i najważniejszy: Jaki jest sens ludzkiego istnienia, w czym ma człowiek szukać swego szczęścia, co będzie miał z tego, że usiłuje tu na ziemi żyć dobrze, lub co go spotka, gdy żyje źle?

Odpowiedź dawana dotychczas w Izraelu na te pytania uwarunkowana była charakterystycznym dla mniej rozwiniętych społeczeństw poczuciem wspólnoty do tego stopnia silnym i głębokim, że słuszne i dziś przez nikogo niekwestionowane prawa jednostki ludzkiej ustępowały interesom kolektywu. W jaskrawy sposób jest to np. widoczne w powszechnie w starożytności przyjmowanej zasadzie odpowiedzialności zbiorowej. W oparciu o tego rodzaju założenie, którego Objawienie Boże do czasu nie korygowało, Pismo św. odpowiadało mniej więcej w ten sposób na powyższe egzystencjalne problemy człowieka. Naród na miłość Boga względem siebie ma odpowiadać miłością, wyrażającą się zachowywaniem wiernie Bożych przykazań. Za to Bóg zapewniał n a r o d o w i (a więc zbiorowości) pomyślność d o c z e s n ą: „Za słuchanie tych praw i pilne ich wykonywanie będzie ci twój Bóg, Jahwe, dochowywał przymierza i miłosierdzia... Będzie cię miłował, błogosławił ci i rozmnoży cię. Pobłogosławi owoc twojego łona i owoc twojego pola, twoje zboże, moszcz, oliwę, przychówek od twych krów i od twoich owiec. Pomiędzy ludźmi i pomiędzy trzodami twoimi nie będzie niepłodnego ani niepłodnej. Jahwe oddali od ciebie wszelką chorobę, nie ześle na ciebie żadnej ze zgubnych plag egipskich..." (Pp 7, 12—15). Mamy tu doskonałą syntezę niezliczonych ilości tekstów, które mówią o nagrodzie i karze za życie zgodne lub niezgodne z wolą Boga. Należy podkreślić, że sprawiedliwość Boża w takim

ujęciu nie przekracza horyzontów życia doczesnego. Przez długi czas perspektywa ta zadowalała w zupełności pobożnego Izraelitę, który faktycznie widział, że w okresach gdy naród był wierny Bogu, cały lud Boży żył w obiecanym przez Boga dobrobycie. Wobec takiego stanu rzeczy życzył on sobie tylko długiego, wygodnego życia, a do szeolu się nie śpieszył.

Sytuacja jednak odmieniła się, gdy Stary Testament dowartościował osobę ludzką i gdy prorocy Jeremiasz i Ezechiel na miejsce dawnej odpowiedzialności kolektywnej postawili zasadę odpowiedzialności indywidualnej. „W dni one już więcej się mówić nie będzie: Ojcowie cierpkie jagody spożyli a synom zęby zdrętwiały. Lecz każdy za swój grzech umrze; kto cierpkie jagody spożyje, temu zęby zdrętwieją." (Jer 31, 29—30). „Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca, ani ojciec za winę syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, nieprawość zaś grzesznika spadnie na niego." (Ez 18, 20) W tej zmienionej perspektywie człowiekowi Starego Testamentu musiało się — prędzej czy później — narzucić takie pytanie: Jak i kiedy Bóg wyrazi swoje uznanie dla sprawiedliwości sprawiedliwego i jak ukarze grzesznika? Mędrcy Starego Przymierza mieli zrazu na to pytanie odpowiedź starą, że wyrównanie nastąpi w tym życiu. Nawet cierpiący Hiob, którego niezasłużona tragedia stoi w rażącym kontraście z tą tezą, trzyma się jeszcze tej zasady, dziwi się tylko, że Bóg zabrał mu pomyślność doczesną. On jednak w dalszym ciągu jej się spodziewa i de facto otrzymuje ją zwróconą w dwójnasób (r. 42). Jednak casus Hioba był zbyt częsty, by przestał dręczyć ludzką świadomość. Coraz częściej i coraz gwałtowniej szamotano się z problemem, dlaczego niewinny cierpi? Odpowiedzi mędrców, znajdujące swój wyraz także w księgach natchnionych, że cierpienie sprawiedliwych jest do czasu, że pomyślność grzeszników jest zwiewna i chwiejna, że skończy się katastrofą doczesną — takie odpowiedzi były tylko częściowe i nie rozwiązywały problemu. Coraz żywiej i mocniej odczuwano niewystarczalność tradycyjnych rozwiązań. Najbardziej światłe umysły w Ludzie Bożym zdawały sobie sprawę, że utknięto w impasie, w błędnej uliczce! Impas ten znalazł swój najbardziej świadomy i — można powiedzieć — aż przejaskrawiony wyraz w księdze Eklezjastesa, która została napisana w III w. przed Chr.

Jej autor, uczony mędrzec, pełniący prawdopodobnie — jak na to wskazuje hebrajska nazwa Qohelet — funkcje predykanta na zebraniach synagogalnych i świątynnych Ludu Bożego, zdobył się na odwagę postawienia znaku zapytania nad wieloma prawdami dotychczasowego izraelskiego Credo, zwłaszcza tymi, które dotyczą wspomnianych na początku egzystencjalnych pytań człowieka.

By zrozumieć księgę Eklezjastesa trzeba sobie uświadomić dwie rzeczy: 1° jej Autor nie mieści się już w wystarczających dotychczas ramach doczesności; one są dla niego za ciasne. 2° z drugiej jednak strony, wytężając wzrok w wieczność, na drugą stronę grobu, nic jeszcze nie dostrzega.

Podstawową swoją tezę Qohelet sformułował w ten sposób: „Marność nad marnościami, marność nad marnościami — wszystko marność." (1, 1). Istotnie Mędrzec zakwestionował całą doczesność pojętą jako wartość, w której mógłby znaleźć swoje adekwatne rozwiązanie los człowieczy. Wszystkie dotychczas cenione dobra, w których człowiek Starego Testamentu upatrywał naczelny cel swojego życia i w których spodziewał się znaleźć swoje szczęście, zostały przez niego skrytykowane. Przed ostrzem jego cierpkich uwag nie ostało się dosłownie nic!

Oto jego zdanie na temat — b o g a c t w a. Qohelet — udając, że mówi ustami Salomona — opisuje (2, 4—10) najwyższy luksus, jaki sobie tu na ziemi można urządzić, kończy jednak tak: „I spojrzałem na wszystkie moje dzieła, jakich dokonały ręce moje i na trud, jaki sobie przy tym zadałem. A oto wszystko to marność i pogoń za wiatrem. Żadnego nie ma pożytku pod słońcem." (2, 11). Gdzieindziej udowadnia, dlaczego nie ma pożytku. Bo albo „gdy dobra się mnożą, mnożą się ich zjadacze. I jakiż pożytek dla ich właściciela, jak ten, że na to patrzy oczyma swymi." (5, 10); albo „sytość bogacza spać mu nie dozwala" (5, 11); albo „bogactwo jest przechowywane na szkodę właściciela. Bogactwo to bowiem przepada przez traf nieszczęśliwy i gdy syna zrodzi, w ręku jego niczego już nie ma." (5, 12—13). Nie uszły uwagi Eklezjastesa inne jeszcze, bardzej zasadnicze racje, nakazujące bogactwo traktować z daleko idącą rezerwą. „Kto kocha się w pieniądzach, pieniądzem się nie nasyci" (5, 9) oraz „jak wyszedł z łona swej matki, nagi, tak znowu odejdzie, jak przyszedł i nie wyniesie ze swej pracy niczego, co mógłby ze sobą zabrać." (5, 14).

O p r z y j e m n o ś c i a c h i r a d o ś c i czytamy w księdze Eklezjastesa takie słowa: „Rzekłem w sercu swoim: Nuże! Doświadczę radości i zażyję szczęścia! Lecz i to jest marność! Śmiechowi powiedziałem — Głupi jesteś! a radości — Co ona daje?" (2, 1—2).

Z wielu powodów nie może człowiek znaleźć swego szczęścia także w p r a c y. „Zacząłem ulegać zwątpieniu z powodu wszystkich trudów, jakie podjąłem pod słońcem. Bo oto jest człowiek, którego praca odznacza się mądrością, wiedzą i dzielnością, a człowiekowi, który trudu w nią nie włożył, odda on swój udział. Więc i to jest marność i wielkie zło." (2, 20—21). „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, którą mozoli się

pod słońcem? Bo wszystkie dni jego są cierpieniem, a utrapieniem są jego zajęcia. Nie zazna spokoju nawet w nocy jego serce. To także jest marność." (2, 22).

Dla wielu wykształconych i pobożnych Izraelitów zagłębianie się w mądrość było rekompensatą za niewystarczalność tamtych dóbr. Eklezjastes i w tym widzi poważne minusy! Bo najpierw — „Mówiłem: Chciałbym być mądrym. Lecz mądrość jest dla mnie niedostępna. Niedostępne jest to, co istnieje i niezgłębione — któż może to zbadać" (7, 23—24). Następnie zauważył, „że w wielkiej mądrości wiele jest utrapienia, a kto przysparza wiedzy — przysparza i cierpień" (1, 18). Wreszcie, rozpatrując wszystko w perspektywie śmierci stwierdza: „Zobaczyłem, że mądrość tak przewyższa głupotę, jak światło ciemności... ale poznałem tak samo, że wszystkich spotyka ten sam los. Więc powiedziałem w sercu:... Jaki los głupca, taki i mój będzie. Pocóż tedy nabyłem tyle mądrości. Rzekłem tedy w sercu, że i to jest marność." (2, 13—15).

Rozglądając się po świecie, po naszej ziemskiej rzeczywistości, choć ją afirmuje, czyni jednak na jej temat wiele krytycznych uwag. Spostrzegł np. wiele nonsensów w tym, co się tu dzieje. Znana jest np. lista tych nonsensów zawarta w rozdziale trzecim. „Jest czas rodzenia i umierania" (Po to człowiek się rodzi, by umrzeć), jest czas zabijania i leczenia (po to się leczy, by potem zabić), czas burzenia i budowania (po to się buduje, by potem zniszczyć) itd. — 14 podobnych zestawień. Kontrolując przyrodę i historię ludzką dochodzi Qohelet do wniosku, że wszystko się powtarza: „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie, więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem." (1, 9). Nie uszło jego uwagi, że w świecie wiele rzeczy dzieje się na opak: „Widziałem pod słońcem, że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb się dostaje w udziale, ani rozumnym bogactwo, ani też nie uczeni cieszą się względami. Bo czas i przypadek wszystkim rządzi." (9, 11). Dalej, przypatrując się ludzkiemu wymiarowi sprawiedliwości, dochodzi do konkluzji bardzo pesymistycznych: „Widziałem w miejscu sądu — niegodziwość, w miejscu sprawiedliwości — nieprawość." (3, 16); a gdzie indziej czytamy: „Widziałem złoczyńców, których ze czcią pogrzebano, a odchodzili z miejsca świętego i szli w zapomnienie w mieście ci, którzy słusznie postępowali" (8, 10).

I wreszcie najtrudniejszy problem dla Qoheleta, który z całą jasnością stawia: „Są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym przypada w udziale to, na co zasługują sprawiedliwi" (8, 14). „Widziałem: oto tu sprawiedliwy, który ginie przy swojej sprawiedliwości, a tam złoczyńca, który mimo swej przewrotności długo żyje." (7, 15). Tu jest sedno

problemu, sedno impasu, w jakim znalazła się elita intelektualna i moralna Ludu Bożego w III w. przed Chr. Stare zasady teologiczne o nagrodzie i karze w tym życiu, zastosowane do indywidualnych ludzi zawodzą. Poza tym — jak widzieliśmy wyżej — nawet gdy człowiek ma wszystko, co życie dać mu może, nic nie jest bez „ale"! „Któż to wie, co w życiu dobre jest dla człowieka, dopóki liczy marne dni swojego życia, które jakby cień przepędza?" (6, 12) Qohelet w każdym bądź razie nie wie. On naprawdę nie wie, jaki jest sens życia! Tu na ziemi w każdym razie nie można go znaleźć. U Eklezjastesa między liniami czyta się ustawicznie tę znaną maksymę Augustyna: „Niespokojne jest serce ludzkie..." ale bez tej drugiej części: „dopóki nie spocznie w Tobie." Właśnie tego brak, i to najbardziej uderza w tej księdze. Owszem, Qohelet jest zdecydowanym Jahwistą, wierzy w Bożą Opatrzność, wie, że małe radości tego życia są darem Boga, nakazuje bojaźń Bożą i przestrzeganie Jego praw, bo jest przeświadczony, że to musi wyjść na dobre człowiekowi. Wierzy intuicyjnie, że Bóg będzie ostatecznym rozjemcą i sędzią czynów ludzkich, ale to wszystko nie jest dla niego jeszcze racją wystarczającą, by upatrywać w Bogu z pełną satysfakcją wewnętrzną swoje największe i wiekuiste, poza grób sięgające szczęście i dopowiedzieć: „dopóki nie spocznie w Tobie." Albowiem Mędrzec zagłębiając swój wzrok w wieczność, na drugą stronę grobu, poza ogólnikowym sądem nie dostrzega żadnego radosnego, wyzwalającego człowieka światła: „Los synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt... Wszystko idzie na jedno miejsce. Powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca. Któż pozna, czy siła życiowa synów ludzkich idzie w górę, a siła życiowa zwierząt zstępuje w dół, do ziemi?" (3, 19—21). Słowa te nie oznaczają zwątpienia w nieśmiertelność duszy! Na końcu księgi Autor stwierdzi, że życie człowieka wraca do Boga, który je dał, ale on nie rozumie tych słów w tym sensie, że dusza wróci do Boga, by odnaleźć w Nim swoje wiekuiste szczęście. Ta prawda jest mu jeszcze nie znana. Śmierć go przeraża. Dlatego powie: „Lepszy jest żywy pies, niż zdechły lew, albowiem żyjący wiedzą przynajmniej, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą; zapłaty też więcej już żadnej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie. Ich miłość, nienawiść, zazdrość już dawno przeminęły i więcej już nigdy udziału nie mają żadnego we wszystkim, cokolwiek się dzieje pod słońcem... Bo nie ma żadnej czynności ani rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, dokąd ty zdążasz" (9, 4—10). Jest to niewesoła perspektywa! Co wobec tego proponuje Qohelet swoim słuchaczom i swoim czytelnikom? Nie rozpacza, jak Hiob i nie każe rozpaczać. On sam jest człowiekiem zdrowym, żyjącym w dobrobycie i ta jego sytuacja życiowa tłumaczy radę,

którą kilkakrotnie daje: „W weselu chleba swego pożywaj i w radości pij swoje wino. Każdego czasu szaty twe niech będą białe, olejku też niechaj na głowę twoją nie zbraknie. Zażywaj szczęścia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego życia, których ci Bóg użyczył... Bo tyle jest twego." (9, 7—9). Powtarzając podobne rady gdzie indziej dodaje: „ale wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg" (11, 9) i tym się odcina od stanowiska hedonizmu i epikureizmu. To nie jest oczywiście ideał dla nas, ale w tym stadium przejściowym, w którym pisał Qohelet, tylko to można było polecić, jeśli miało się uniknąć beznadziejnego pesymizmu.

Postawmy sobie teraz pytanie, jakie jest miejsce Księgi Eklezjastesa w dziejach Bożego Objawienia i jaką rolę miała ona do spełnienia. Jest ona świadectwem dojrzewania w dziedzinie moralnej i religijnej Ludu Bożego. Należy pamiętać, że Objawienie w III w. przed Chr. nie było jeszcze zakończone. Nie zostały jeszcze napisane: proroctwo Daniela, obydwie księgi Machabejskie, Księga Mądrości, nie pojawił się jeszcze Chrystus, przynoszący nam pełne światło. Księga Eklezjastesa swoim specyficznym, szokującym, czasem nawet gorszącym klimatem przygotowała umysły na dalsze Objawienie. Uświadomiła Ludowi Bożemu niewystarczalność tego, co Bóg dotychczas o swoim zbawczym planie nam powiedział, wzbudziła niezadowolenie z tej niewystarczalności, obudziła pragnienie i wewnętrzne zapotrzebowanie na odsłonięcie nam tajemnicy życia pozagrobowego, o której coraz więcej i jaśniej mówić będą ostatnie chronologicznie Księgi Starego Testamentu, a najbardziej Nowy Testament. Eklezjastes dokonał tego właśnie przez swoje pytajniki, które postawił nad każdym dobrem tego świata. Uważni czytelnicy tej księgi musieli sobie zdać sprawę z tej podstawowej prawdy, że człowiek jest za wielki, by mogły go zaspokoić wartości tej ziemi, że czeka na innego Pana, który go weźmie w swoje posiadanie i nasyci. Chociaż Eklezjastes nie dał odpowiedzi na problemy, które postawił, jednak jego niezaprzeczalną zasługą jest, że sformułował je w tak jaskrawy sposób i uświadomił Ludowi Bożemu.

Przy lekturze Eklezjastesa nasuwa się następująca refleksja. Istnieje pewna analogia między naszą obecną sytuacją w Kościele a sytuacją, w której szamotał się wewnętrznie Eklezjastes. Objawienie jest co prawda zakończone, żadnego nowego światła od Boga, wzbogacającego obiektywną zawartość Ewangelii nie możemy się już spodziewać, ale ciągle ma rosnąć nasze zrozumienie Bożego Słowa, musimy szukać punktów stycznych nauki Chrystusa z tym, czym żyje nasza epoka. Tego nie da się osiągnąć bez powtórzenia z całą odwagą tego, co swego czasu uczynił Eklezja-

stes — bez kwestionowania starych ujęć, starych zwyczajów kościelnych i sformułowań dla nas i dla naszych potrzeb już za ciasnych. Fakt, że pogrążony w wątpliwościach, szukający drogi wyjścia Qohelet napisał księgę natchnioną, jest wiele mówiący. Znaczy to, że Bóg jest zwolennikiem postępu i że — aby on zaistniał — potrzebne mu są nasze wątpliwości, szamotanie się i ryzyko, które podejmujemy.

Tylko w ten sposób może się spełnić cel naszej ludzkiej historii, polegający na tym, że, „wszyscy razem dojdziemy do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do Człowieka Doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa." (Ef 4, 13).

Alfred Cholewiński SJ

HALINA BORTNOWSKA

Carl Rogers: O STAWANIU SIĘ OSOBĄ

Sławny dziś psycholog amerykański Carl Rogers ma za sobą długą i poniekąd nietypową karierę. Przez ponad trzydzieści trzy lata był psychoterapeutą-praktykiem. Jego osiągnięcia w zakresie teorii wyrastają z głębokich i w bardzo istotnym sensie osobistych doświadczeń — książka, którą tu referujemy[1] jest ich dojrzałym owocem. Rogers podkreśla w przedmowie, że ma ona swoisty charakter: nie jest to podręcznik czy popularny poradnik psychologiczny — a jednak autor nie miał też na uwadze wyłącznie grona fachowców psychologów czy psychiatrów. Przeciwnie — chciałby on, aby ta książka znalazła swój własny, oryginalny krąg odbiorców wśród przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, (od filozofii po teorię zarządzania), wśród nauczycieli, wychowawców, kuratorów i opiekunów społecznych, duszpasterzy, działaczy związkowych, specjalistów z zakresu organizacji pracy i nauk politycznych. We wszystkich tych zawodach bardzo istotnym elementem powodzenia jest umiejętność radzenia sobie z napięciami w międzyludzkich stosunkach. Oczywiście zapotrzebowanie na tę umiejętność nie ogranicza się do życia zawodowego; każdy jest wychowawcą w rodzinie i w stosunku do siebie samego. To zdecydowanie poszerza zespół zainteresowanych. Rogers nie daje recept, ale wskazuje cenny i, jak się wydaje, dość oryginalny kierunek refleksji, odsłania też horyzont bardzo różny od widnokręgów, w których zamykają się klasyczne traktaty o pracy nad sobą czy też dzieła z kręgu Freuda i jego kontynuatorów. Lektura książki Rogersa sama jest doświadczeniem rzadkim i cennym. *O stawaniu się osobą* należy moim zdaniem do tych książek, od których coś się w człowieku zaczyna. Czytanie jej wyzwala chyba podobne reakcje, jak sama opisywana psychoterapia.

Rogers ma swoistą technikę nawiązywania kontaktu ze słuchaczem względnie z czytelnikiem. Jest ona objawem reakcji przeciw często fałszywemu obiektywizmowi zakładającemu depersonalizację styczności między uczonym a jego audytorium. Problem właści-

[1] Carl R. Rogers, *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston 1961, Houghton Mifflin, s. 420.

wego ustawienia tej relacji jest przedmiotem szczegółowych rozważań Rogersa i wrócimy doń w drugiej części tego artykułu. Tu wystarczy powiedzieć, że nie przypadkiem pierwsza część książki Rogersa nosi tytuł „mówiąc osobiście". Na pierwszy rzut oka nie jest to zachęcające: cóż nas obchodzą osobiste poglądy psychologa? Przyzwyczajeni jesteśmy sądzić, że przynajmniej w nauce rzeczą istotną jest prawda a nie osoba czy osobowość komunikującego ją. A jednak w pewnych wypadkach bywa inaczej: właśnie pretensje do głoszenia powszechnie obowiązującej prawdy są jeszcze, już lub w ogóle nie uzasadnione, a można tylko mówić o doświadczeniu subiektywnym — doświadczeniu osoby, zrelatywizowanym do jej możliwości, horyzontu, pola uwagi — podobnie jak zapisy instrumentów pomiarowych są zrelatywizowane do ich konstrukcji i stanu.

Autobiograficzny rozdział książki Rogersa powstał m. in. w związku z jego wykładem wygłoszonym na Uniwersytecie Wisconsin w ramach organizowanej przez studentów serii „ostatnich wykładów". Koncepcja tej serii jest bardzo oryginalna: zaproszeni wybitni profesorowie mają w nich mówić o sobie, o swojej drodze do nauki i w nauce... Założenie, że tylko w ostatnim wykładzie a więc na zakończenie kariery, profesorowie powinni szczerze mówić o sobie, zdaniem Rogersa, rzuca ciekawe światło na amerykański system wykształcenia. Dla Rogersa natomiast przemawianie w kategoriach osobistych to czynność bardzo naturalna. Oto jak przedstawia się czytelnikom: „Jestem psychologiem: głównym przedmiotem mego zainteresowania od kilkudziesięciu lat jest psychoterapia. Co to dla mnie oznacza, próbowałem wyjaśnić w przedmowie do mojej książki *Client — Centered Therapy* [2] ...Napisałem wtedy, że jest to książka o cierpieniu i nadziei, niepokoju i zadowoleniu, którymi przesycony jest gabinet każdego psychoterapeuty. Mówi ona o jedynym w swoim rodzaju stosunku, jaki łączy każdego psychoterapeutę z jego klientem [3], a także o pewnych wspólnych elementach, jakie wykrywamy we wszystkich podobnych związkach między ludźmi. A więc piszę w tej książce o bardzo osobistych doświadczeniach moich i każdego z nas... Jest to książka o kliencie, który siedzi naprzeciwko mnie walcząc o to, aby być sobą i w śmiertelnym lęku przed tym właśnie: usilnie pragnąc

---

[2] Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its' Current Practicy Implications and Theory*, Boston 1951, Houghton Mifflin, s. 560 (istnieje wiele wydań).

[3] Rogers nigdy nie używa słowa „pacjent". Termin „klient", po polsku nasuwający może zbyt handlowe skojarzenia, podkreśla fakt, że stosunek psychoterapeuty do osoby szukającej jego pomocy nie jest stosunkiem lekarza do pacjenta; psychoterapia nie jest „leczeniem" i mogą jej potrzebować nie tylko chorzy.

uchwycić swoje doświadczenie, chcąc się nim stać, a jednak głęboko obawiając się tej możliwości. I jest to książka o mnie: jak siedzę naprzeciwko klienta uczestnicząc w jego zmaganiach, tak głęboko i z takim wczuciem się, na jakie mnie stać... Jest to więc — w moim zamierzeniu — książka o życiu, tak jak się ono odsłania w procesie terapeutycznym: ze swoją ślepą siłą i zdolnością niszczenia i z równoważącym ją pędem ku wzrostowi, który można zaobserwować, skoro tylko zaistnieją niezbędne dlań warunki".

Droga Rogersa do zawodu psychologa bynajmniej nie była prosta. W dzieciństwie żywo interesował się biologią i rolnictwem, rozpoczął też studia w tej dziedzinie, po czym przerzucił się na historię uważając ją za lepsze przygotowanie do dalszych studiów teologicznych (w tym czasie postanowił zostać pastorem). W tym samym okresie osiąga — jak pisze — wewnętrzną niezależność w stosunku do rodziców, gorliwie religijnych, ale w zupełnie innym, tradycyjnie purytańskim stylu („nawet woda sodowa uchodziła w naszym domu za nieco grzeszny zbytek; nasze życie było pogodne i interesujące, mieliśmy wiele przyjemności, ale zawsze tylko we własnym zamkniętym gronie"). Jako student Rogers wchodzi w ekumeniczne środowisko Chrześcijańskiej Federacji Studentów, stykając się tam z zupełnie innym typem religijności. Jednym z momentów przełomowych stała się podróż do Chin na konferencję Federacji w 1922 roku: na tym wielkim spotkaniu międzynarodowym Rogers poznaje studentów europejskich o zupełnie innej mentalności. Po powrocie żeni się z jedną z towarzyszek lat dziecinnych i rozpoczyna studia w Union Theological Seminary, podówczas jednej z najbardziej liberalnych uczelni w Stanach. Rogers bardzo pozytywnie wspomina swój dwuletni tam pobyt, a szczególnie zorganizowane przez samych studentów wolne konwersatorium poświęcone ich własnym pytaniom i samodzielnym próbom szukania odpowiedzi... Nie miało ono żadnego kierownika, obecny na nim młody instruktor nie miał się mieszać do dyskusji inaczej niż na bezpośrednie wezwanie studentów. To konwersatorium bardzo się przyczyniło do ukształtowania filozofii życiowej Rogersa, a być może także jego późniejszych poglądów na dydaktykę uniwersytecką. Nie bez związku z pracami tego konwersatorium Rogers dochodzi do wniosku, że kwestia sensu życia zawsze będzie dla niego sprawą najistotniejszą i że chyba zawsze będzie chciał współpracować z ludźmi w jego poszukiwaniu. Ale praca duszpasterska, w której trzeba reprezentować określoną doktrynę religijną, staje się dla niego nie do przyjęcia. Psychiatria i psychologia, z którymi zetknął się już w seminarium, zawsze go

interesowały, przenosi się więc na ten kierunek, studiując w Kolegium Nauczycielskim (gdzie dominuje orientacja behawiorystyczna i obiektywistyczny, statystyczny punkt widzenia) oraz w nowo utworzonym Institute for Child Guidance, pozostającym pod wpływem doktryn freudowskich. Po ukończeniu studiów Rogers nie wchodzi na drogę naukową, bo nie ma na to warunków, musi utrzymywać rosnącą rodzinę. Z zadowoleniem przyjmuje raczej źle płatne stanowisko psychologa w Wydziale Studiów Towarzystwa Walki z okrucieństwem wobec dzieci w Rochester. Przez pierwsze osiem lat pracy jest całkowicie pogrążony w czynnościach praktycznych, stawianiu diagnoz i planowaniu postępowania z zaniedbanymi dziećmi, które często miały już za sobą tragiczne przeżycia i pierwsze kolizje z prawem. „Główną naszą troską była skuteczność oddziaływania. Musieliśmy się uczyć, ponieważ zarówno nasze sukcesy jak i porażki pozostawały przy nas — trzeba było z nimi żyć. Jedyne kryterium postępowania z dziećmi i ich rodzicami stanowiło pytanie: 'czy to działa?'... Stopniowo zacząłem formować swoje poglądy w oparciu o doświadczenie codziennej pracy".

Zrazu nieśmiało, potem z coraz większą pewnością Rogers dochodzi do wniosku, że to bynajmniej nie on sam, lecz właśnie klient wie, co go boli, to on wie, w jakim kierunku trzeba iść, które problemy są naprawdę istotne, jakie doświadczenia spoczywają w ukryciu. „Zacząłem dostrzegać — pisze — że jeśli nie zamierzam kierować się chęcią demonstrowania mojej własnej uczoności, to powinienem raczej polegać na kliencie, to on musi nadawać kierunek procesowi psychoterapii". Tak narodziła się szkoła czy może raczej nurt, tendencja psychoterapii „ześrodkowanej na kliencie", gdzie nie terapeuta, lecz sam człowiek szukający porady wytycza drogę postępowania.

„W tym też okresie zacząłem wątpić, czy jestem psychologiem" dorzuca Rogers. Przyczyną tych wątpliwości był fakt, że właśnie wśród psychologów Rogers znajdował bardzo mało zrozumienia dla swoich problemów i późniejszych badań naukowych. Pierwsze wykłady obejmuje na wydziale socjologii a potem pedagogiki — dotyczą one metod postępowania z dziećmi trudnymi. Dopiero w 1940 roku Uniwersytet Ohio proponuje mu katedrę psychologii, stamtąd Rogers przenosi się do Chicago a potem Wisconsin. Prowadząc badania i zajęcia dydaktyczne Rogers nie zaniedbuje praktyki, nadal jest przede wszystkim terapeutą; „Terapia jest doświadczeniem, w którym subiektywnie pozwalam sobie iść naprzód z całą swobodą... Badania naukowe są doświadczeniem, w którym niejako staję z boku, podejmuję analizę bogatego, subiektywnego doświadczenia, troszcząc się przy tym o rzeczo-

wość, stosując eleganckie metody naukowe, kontrolując swoją pracę, aby uniknąć iluzji..."

Poglądy Rogersa, zawsze formułowane ostrożnie, w formie propozycji dyskusyjnych, od początku budziły gwałtowne sprzeciwy, zwłaszcza wśród psychologów i psychiatrów o odmiennej orientacji, np. klasycznej psychoanalizy. Ale obok sprzeciwów rosła też sława. Dziś Rogers bezsprzecznie należy już do grona uznanych wielkości, jego poglądy na psychoterapię cieszą się zainteresowaniem i uznaniem także w Europie, zwłaszcza w Holandii i Belgii, gdzie do „szkoły Rogersa" należy np. znany lowański psycholog, dominikanin o. Rombouts.

Na wiosnę 1966 Rogers miał w Louvain trzydniową serię wykładów, w której brałam udział. Rzecz charakterystyczna, że mimo patronatu Instytutu Psychologii było to wydarzenie ogólnouniwersyteckie, które zainteresowało ponad dwa tysiące osób z grona studentów i pracowników naukowych. Mimo tego tłumu wszyscy mieliśmy wrażenie osobistego kontaktu z prelegentem, wysokim, siwym panem o spalonej na brąz twarzy (wraz z rodziną Rogers spędza każde wakacje w Meksyku lub na wybrzeżu karaibskim, jego hobby to malarstwo, fotografia kolorowa i eksploracja podwodna). Niezapomnianym przeżyciem podczas tej sesji były filmy pokazujące dwa fragmenty wywiadów terapeutycznych. Pisząc to omówienie często przypominałam sobie te filmy — była to znakomita ilustracja, pozwalająca uchwycić to, co tak trudno wyrazić słowami — na czym polega doświadczenie terapii, co to znaczy być obecnym dla drugiego człowieka, tak bez reszty, że budzi to bezgraniczne zaufanie.

On becoming a person to zbiór artykułów Rogersa z różnych okresów praktyki i badań, połączonych autorskim komentarzem. Pełno w niej powtórzeń, ale wydają się one nieuniknione, gdyż wszystkie myśli wzajemnie na siebie zachodzą — obcujemy z jedną całościową ideą, kolejno chwytając różne jej aspekty. Ale im bliżej żywego centrum, tym trudniej je od siebie oddzielić. Sam autor stwierdza, że nie potrafi pisać inaczej jak metodą „muzycznych wariacji", wciąż transponując jeden zasadniczy temat. Myślę, że można by ten temat zawrzeć w haśle: „rozkwit człowieka i jego warunki".

TERAPIA ZAUFANIA

Jak już powiedzieliśmy, Rogers jest twórcą odrębnej, swoistej szkoły czy tendencji w psychoterapii. Głosi ona — i praktykuje — tezę, że zadaniem terapeuty jest tworzenie warunków sprzyjają-

cych wewnętrznej przemianie klienta, który sam przeprowadza reorientację swego życia. Rogers pisze: „W pierwszych latach praktyki zadawałem sobie pytanie: 'Jak mam leczyć? W jaki sposób mogę zmienić tę osobę?' Teraz formułuję problem inaczej: 'Jak mogę przyczynić się do zaistnienia związku, osobistego stosunku między mną a tym klientem, stosunku, który będzie on mógł wykorzystać dla swego rozwoju i wzrostu?' "

Nawiązanie takiej pomocnej międzyludzkiej relacji wymaga od terapeuty pewnej szczególnej postawy wewnętrznej. Wielekroć w swojej książce Rogers stara się ją bliżej określić. Jest to postawa osobista — Rogers jest zdecydowanym przeciwnikiem prób „rzeczowego" ustawiania psychoterapii, zakładając, że osobowość terapeuty powinna odgrywać jak najmniejszą rolę.

1. AUTENTYCZNOŚĆ

Terapeuta powinien być naprawdę sobą, nie przybierać żadnej pozy czy maski. Grając jakąś rolę nigdy nie osiągnie budzącej zaufanie *spójności* wszystkich reakcji, całego postępowania. Ale chcąc być autentycznym wobec innych, trzeba być nim przede wszystkim *wobec siebie*. Chodzi tu o „przystawanie" — o możliwie precyzyjną zgodność między faktycznym doświadczaniem rzeczywistości a świadomością i jej wyrazem. Niemowlę jest w pełni „autentyczne", bo całe *jest* swoim głodem czy dosytem i to właśnie wyraża swym zachowaniem.

Warunkiem autentyczności jest w gruncie rzeczy *akceptacja* tego, czym jesteśmy i czym się *stajemy*. Trzeba przyjąć własną ewoluującą postawę jako część siebie — ustosunkowując się do niej „terapeutycznie", to znaczy starając się pomóc sobie samemu przez tę samą czujną, życzliwą i nieskorą do interwencji uwagę, jaką pragniemy okazywać klientowi.

Jesteśmy wewnętrznie nieautentyczni, gdy nasz odbiór rzeczywistości jest de facto inny niż to świadomie uznajemy, gdy nie akceptujemy całego doświadczenia, które w nas zachodzi. To wewnętrzne pęknięcie ujawnia się na zewnątrz. Choć nie zdajemy sobie z tego sprawy, nasze postępowanie przestaje być przejrzyste, cały nasz sposób bycia dostarcza bliźnim niespójnych lub nawet sprzecznych informacji o naszym stosunku do nich. To z kolei wywołuje w nich poczucie zagrożenia, przekreślające lub hamujące dalszy rozwój wzajemnej relacji.

Będąc wewnętrznie autentyczny terapeuta musi się jeszcze zdobyć na odwagę okazywania się tym, kim jest, wyrzec się osłony, jaką stanowi odgrywana rola. Jego zachowanie powinno być wy-

razem rzeczywistych reakcji, nawet wtedy, gdy są one negatywne czy przykre dla klienta — to jest warunkiem szczerości. Jeśli coś nie odpowiada celom terapii, to nie powinno istnieć także w wewnętrznym świecie terapeuty, a nie być mniej lub bardziej skutecznie „przykryte".

2. ROZUMIEĆ A NIE OCENIAĆ

Tak dochodzimy do drugiego istotnego elementu postawy terapeuty: jego zadaniem jest rozumienie i pomoc w wyrażaniu przeżyć klienta a nie ich ocenianie. Zdaniem Rogersa nawet oceny pozytywne budzą szkodliwe poczucie zagrożenia. Klient odczuwa sam fakt bycia ocenianym jako niebezpieczeństwo. Terapeuta może komunikować swoje reakcje, ale nie w trybie oceny. W ogóle Rogers sądzi, że w stosunkach międzyludzkich należy częściej posługiwać się językiem zrelatywizowanym do podmiotu. A więc nie mówić na przykład: „Jesteś zarozumiałym arogantem" czy „upokarzasz mnie swoim postępowaniem", lecz: „Kiedy tak się zachowujesz, czuję się upokorzony". Język subiektywny jest bardziej zrozumiały i łatwiejszy do przyjęcia dla otoczenia. Ten język otwiera nasz świat przed partnerem dialogu, odsłania jakiś fakt, który w tym świecie nastąpił (doświadczenie upokorzenia), natomiast nie wkracza brutalnie w świat drugiego, nie nazywa i nie ocenia jego treści i intencji.

Jeśli terapeuta powstrzymuje się od wszelkich ocen (także diagnostycznych np. „to kompleks niższości"), klient znajdując się w klimacie zaufania i wolności z większą swobodą podejmie eksplorację swego wnętrza. Dzieląc się jej wynikami z terapeutą stopniowo dojdzie do poczucia, że centrum odpowiedzialności i decyzji leży w nim samym.

Ocenianie przeżyć klienta, stawianie diagnoz często stanowi ucieczkę przed zrozumieniem drugiego człowieka. Nie chcemy zrozumieć, bo to z kolei nam zagraża. Zrozumienie wciąga nas w sytuację i problemy zawsze dla nas nowe i obce. Boimy się wejść naprawdę głęboko w cudzy układ odniesień, ponieważ to by nas zmieniło (a na ogół nie chcemy się zmieniać).

Zamiast zrozumieć drugiego człowieka w jego inności, wolimy podjąć próbę modelowania go według wzoru odpowiadającego naszym oczekiwaniom i potrzebom. „Rzadko umiemy okazywać szacunek przez uznanie prawa do odrębności — pisze Rogers — każdemu z nas trudno poczuć się dość mocnym, aby nie odbierać związku z drugim człowiekiem jako zagrożenia Trudno mi ufać, że jego depresja mnie nie przygnębi, jego lęk nie porazi, jego zależność ode mnie nie wyczerpie moich sił... że każdy z nas będzie nadal

istnieć jako odrębna osoba o własnych prawach i własnym kierunku..." Stając wobec klienta terapeuta musi zadać sobie pytanie: „Czy moje poczucie bezpieczeństwa jest dość mocne, abym umiał pozostawić wolność drugiemu człowiekowi? Abym pozwolił mu być tym, czym jest — uczciwym lub zwodzicielem, dziecinnym lub dojrzałym, zrozpaczonym, czy też zbyt ufnym we własne siły? Czy potrafię wejść w cudzy świat tak prawdziwie, aby utracić skłonność do wystawiania ocen? Czy potrafię w tym cudzym świecie poruszać się swobodnie, nie gwałcąc przy tym odczuć i znaczeń, z którymi tamten, drugi człowiek, jest zrośnięty? Czy potrafię widzieć jasno te znaczenia, których on sam jeszcze nie dostrzega, choć w nim tkwią? I wreszcie czy potrafię zaakceptować wszystkie aspekty drugiego nie odczuwając ich jako zagrożenia?"

3. BEZWARUNKOWA AKCEPTACJA

Zrozumienie drugiego człowieka i jego bezwarunkowa akceptacja są ścisłymi korelatami. Niemniej akceptacja wydaje się sprawą bardziej kontrowersyjną. Podłożem akceptacji jest wspomniane już uznanie prawa do odrębności, a także uznanie prawa do zmieniania się. Obdarzamy szacunkiem i życzliwością osobę w jej procesie stawania się, wraz z zawartymi w niej możliwościami. Tę całość posiadającą własny twórczy dynamizm chcemy przyjąć, umocnić, potwierdzić nie dokonując w niej selekcji na własną rękę, nie stawiając żadnych warunków i wymagań. Wszystkie stany osoby są dla nas jej cząstką, więc żadnego nie możemy wyłączyć czy usunąć poza nawias. Skoro przyszłość nie jest bez reszty zdeterminowana przez przeszłość, akceptacja musi objąć także to, co niespodziewane.

Kontrowersje wokół tej sprawy[4] dotyczyły gównie pytania, czy bezwarunkowa akceptacja nie jest sprzeczna z wymogami etyki i tym samym z nastawieniem wychowawczym? Taka akceptacja zdaje się przecież oznaczać aprobatę także stanów i postaw i zdecydowanie ujemnej wartości etycznej — czy na przykład mamy akceptować także wrogość, pragnienie zemsty, poczucie obcości wobec rodziny itp.?

Problem bynajmniej nie jest pozorny. Aby zrozumieć, jak autor sobie z nim radzi, trzeba wniknąć w jego koncepcję człowieka — dochodzimy tu do punktu styku z filozofią. Rogers jest tego świadomy i stwierdza, że wiele zawdzięcza zwłaszcza dwu myślicielom:

[4] Por. np. dyskusję Rogersa z Buberem w: Martin Buber, *The Knowledge of Man. Selected Essays* ed. by M. Friedman, New York 1965, Harper and Row.

Kierkegaardowi i Buberowi. Jednocześnie podkreśla jednak ścisły związek swojej „filozofii" z doświadczeniem terapii.

POZYTYWNE JĄDRO OSOBY

Jeśli mówimy o rozwoju osoby, musimy mieć jakąś wizję tego, ku czemu on zmierza. Rogers niechętnie ustosunkowuje się do prób formułowania ideału czy modelu osoby, uważając ich rezultaty za z reguły zbyt statyczne i zamknięte. Niemniej raz po raz wraca do tego, co można by określić jako ideał dynamiczny — stara się pokazać „osobę funkcjonującą w sposób integralny", rozwijającą się, ulegającą zmianom, ale zarazem w stanie jakiejś bardzo istotnej równowagi. Ten wewnętrzny stan harmonii jest warunkiem i gwarancją *good life* — życia, które będzie „dobre" w bardzo bogatym znaczeniu: wartościowe, konstruktywne społecznie, subiektywnie „udane", choć bynajmniej nie wolne od konfliktów, nawet ostrych, cierpień, niepowodzeń.

Zdaniem Rogersa wewnętrzna harmonia wyzwala się w człowieku, gdy pod wpływem klimatu akceptacji, jaki stwarza terapeuta, uczy się on być sobą, t y m, k i m n a p r a w d ę j e s t. Ale czy „być sobą" to naprawdę rozwiązanie problemu? Wielu ludzi nie lubi siebie samych, wydaje się też, że właśnie ci, którzy poddają się terapii, pragną zmian w swej osobowości. I terapia rzeczywiście prowadzi do zmian, ale nie są to zmiany przychodzące z zewnątrz, narzucone, wniesione przez kogoś poprawki. Doświadczając bezwarunkowej akceptacji ze strony terapeuty, klient dochodzi do akceptacji siebie samego — a to dopiero stanowi właściwy punkt wyjścia dla procesu zmieniania się. Zdaniem Rogersa osoba ludzka jako taka ma zasadniczo pozytywną orientację. W swej długiej praktyce autor z reguły stwierdzał to nawet w wypadku osób, których zachowanie było wybitnie aspołeczne a uczucia zgoła „anormalne". Wczuwając się w ich światy jako terapeuta, Rogers odnajdywał na dnie fundamentalny konstruktywny dynamizm, dążenie do aktualizacji siebie, dojrzałości i uspołecznienia. Lecz aby to stało się jasnym i aby to pozytywne jądro osoby doszło do głosu, trzeba sięgnąć głęboko — często jest ono zakryte całymi pokładami postaw obronnych. Trzeba zburzyć niejedną fasadę, aby doń dotrzeć. Szansa psychoterapii leży w samym kliencie — to w nim tkwi źródło „dobrego życia".

Ślepe lub oślepłe już mechanizmy obronne odcinają człowieka od rzeczywistości. Wyzwalając się z nich, człowiek otwiera się ku doświadczeniu, dopuszcza do siebie to, co nowe. To, co przynosi chwila, nie jest już tłumaczone czy naginane do uprzednio za-

łożonej struktury. Zamiast być kontrolerem, człowiek staje się pełnoprawnvm uczestnikiem i zarazem obserwatorem własnego procesu doświadczania. To zapewnia maximum plastyczności. Wraz ze sztywnością znika wewnętrzny przymus, człowiek zaczyna śmielej być sobą w swoim postępowaniu, które zyskuje na spontaniczności. Rogers jest przekonany, że prawdziwie spontaniczne zachowanie ludzkie tworzy znakomicie racjonalny subtelny system służący realizacji celów organizmu [5]. To nasze otamowania i mechanizmy obronne psują harmonię. W wypadku doskonale funkcjonującej osoby impulsy równoważą się nawzajem i uzupełniają. Człowiek, który odkrył w swoim wnętrzu źródła niechęci wobec swoich bliskich i pogodził się z tym faktem, równolegle odkrywa też nieuświadomioną przedtem troskę o nich i prawdziwą życzliwość.

Przekonanie o istnieniu pozytywnego jądra osobowości to fundament i racja bytu terapii w ujęciu Rogersa. Jego pogląd wyrastający z praktyki klinicznej jest w istocie rewolucyjny: zarówno chrześcijaństwo w wersji protestanckiej jak i freudyzm zakładają wizję grzesznej natury ludzkiej, która wyzwolona owocowałaby zbrodnią. Przyjmująca to założenie klasyczna terapia względnie asceza zmierza do opanowania zła w człowieku w sposób zdrowy, konstruktywny, w przeciwieństwie do niewłaściwego i nieekonomicznego sposobu neurotyka. Rogers przyznaje, że w czasie terapii ujawniają się i dochodzą do głosu uczucia negatywne, egoizm, wrogość, gorycz, zawiść... Ale to nie one stanowią najgłębszą warstwę. W szczytowych momentach terapii, stanowiących jej ukoronowanie nie natrafiamy w człowieku na bestię. Przeciwnie — w tych momentach prawdy odsłania się nam piękno, nie mające równego sobie. Jest w tym coś z mistyki. Wyzwolenie tego piękna jest celem terapii.

Twierdzenie to może się wydawać nieprzekonywujące w oderwaniu od faktów, które autor podaje na jego poparcie. Cytuje on liczne fragmenty wywiadów terapeutycznych posługując się protokółami spisanymi z bezpośrednich nagrań. Cały tekst książki jest nimi przetkany. Są to dokumenty o wręcz wstrząsającej wymowie. Niestety tłumaczenie ich jest bardzo trudne — często są to tylko strzępy zdań i wyrazów. Chcąc pokazać to pozytywne jądro osobowości, odsłaniające się w toku terapii, spróbuję jednak przytoczyć kilka urywków z protokółów dotyczących przypadku młodej kobiety zwanej w książce panią Oak.

---

[5] Dla Rogersa „organizm" to coś więcej niż „ciało" czy też to, co scholastyczna psychologia nazywa „zmysłami". Organizm to psychofizyczna ludzka całość, jednak Rogers nie używa tego terminu, być może jest on dla niego zbyt dualistyczny.

1. Fragment 8 wywiadu obrazujący pierwszy etap terapii.

Klient: *...w tej dziedzinie... gdy chodzi o sprawy seksualne, mam wrażenie, że zaczynam odkrywać, że jest całkiem źle, bardzo źle. Widzę, że jestem rozgoryczona, naprawdę. Bardzo rozgoryczona. Tak. Myślę, że w tym, co czuję, jest pewien element, coś z tego, że „zostałam oszukana". Ja to wszystko wyrównałam. Zagrzebałam w sobie, pięknie, całkiem zaklepane aż do tego, że świadomie nie dbam o to. Ale jestem — boję się, no boję się strasznie, że pod tą — jak to się nazywa — sublimacją — że pod nią — znowu te słowa... że tam jest jakaś siła, bierna siła ale jednak jakby m o r d e r c z a...*

Terapeuta: *A więc jest uczucie „naprawdę zostałam oszukana". Zagrzebałam to w sobie, wydaje się, że o to nie dbam, a jednak pod spodem jest poczucie, rodzaj ukrytej ale naprawdę obecnej goryczy i to jest bardzo silne poczucie...*

K: *Bardzo silne. Tak, to wiem. Jest okropnie mocne.*

T: *Niemal jakaś dominująca siła,*

K: *z której rzadko zdaję sobie sprawę. Tak, prawie nigdy. Jak to powiedzieć... To jest coś zabójczego, ale nie gwałtowne. To raczej jakby chęć, żeby o d d a ć, żeby się zemścić. Oczywiście nie potrafię odpłacić za to. Nie odpłacę, ale chciałabym. Naprawdę chciałabym.*

Temat ten powraca dopiero — z dużymi trudnościami — w 31 wywiadzie.

K: *Sama tak mówiłam kiedyś „nie becz", ale teraz wie Pan? jak słyszę, że rodzice krzyczą na dziecko „przestań ryczeć", to jakby mnie samą to bolało. Dlaczego tak mówią? Dziecko jest rozżalone, a kto może więcej siebie żałować niż dziecko? A więc to tak, jakby — jakby, to znaczy, że myślałabym, że powinni mu p o z w o l i ć p ł a k a ć. I może też go żałować. Tak raczej obiektywnie... A więc przeżywam jakby właśnie taką rzecz. To znaczy teraz. Właśnie teraz... w tym... w tym...*

T: *to jakby wyraża to odczucie, że to jest tak, jakbyśmy płakali nad sobą.*

K: *Tak, ale tu znowu jest konflikt. Nasza kultura jest taka, że... to znaczy nie można przecież sobie pozwalać na litość nad sobą. Ale to nie tak — to znaczy ja czuję... nie o to chodzi. Nie całkiem...*

T: *Kultura nie pozwala użalać się nad sobą. A jednak to, co Pani przeżywa, nie całkiem jest tym, czego kultura zabrania.*

K: *I wtedy oczywiście doszłam do... zobaczyłam, czuję, że ponad tym... No tak, zagrzebałam to w sobie. Ale jest taka gorycz... ta gorycz jest taka, że to znowu nie da się i to też muszę... musiałam ukrywać. Tak, tego właśnie chcę się pozbyć. Chcę. Tak i już mi prawie nie zależy, czy to boli.*

T: *Czuje Pani, że u podstawy tego przeżycia, tak jak jest przeżywane są prawdziwe łzy nad sobą. Ale tego Pani nie może okazywać i dlatego to jest osłonięte goryczą, której Pani nie chce, której chciałaby się pozbyć. Już prawie czuje Pani, że lepiej przyjąć ból, niż gorycz, i zdaje się, że Pani bardzo wyraźnie mówi, że to boli i że próbowałam to ukryć...*

K: *Nie wiedziałam o tym (pauza) ...A to jest prawie... prawie coś fizycznego. To znaczy — jakbym patrzyła w siebie... i tam widzę wszystko, nerwy... i kawałki czegoś, wszystko jakby zgniecione, zmiażdżone... A jednak — dziwna rzecz (pauza) To brzmi jak... całkiem niedobrze — jak to, że neurotyk nie chce się pozbyć swoich objawów chorobowych. Ale naprawdę... to znaczy tutaj to nieprawda... to jest... chciałabym, żeby jasno jak to czuję... To tak — jakoś nie przejmuję się, że to boli, to znaczy teraz właśnie przyszło mi na myśl, że tak bardzo nie dbam o to... tak, więcej mi zależy żeby nie... to uczucie goryczy... to jest przyczyną, że jest źle... tym się bardziej przejmuję...*

T: *Czy to tak jest? Że choć Pani nie lubi cierpieć, ale jednak czuje Pani, że sam ból można znieść, można przyjąć. Tylko jest tak jakoś, że to, co przykryło ból, rozgoryczenie — że tego teraz w tej chwili, z tym właśnie Pani nie może się pogodzić.*

Wreszcie ostatni fragment, z 34 wywiadu. Najtrudniejszy, najbardziej chaotyczny tekst. Ale tu właśnie jesteśmy świadkami przełomu.

K: *Nie wiem, czy już potrafię o tym mówić, czy nie. Można spróbować. Myślę, że jeżeli mi się uda jakoś tak bardziej rzeczowo, to wtedy będę mogła to wykorzystać. Ale nie wiem jak... to znaczy wydaje mi się, że chcę mówić o moim ja. Oczywiście wiem, przecież to właśnie robiłam przez te wszystkie godziny. Ale nie, to właśnie, to jest moje ja... Ostatnio zdałam sobie sprawę, że nie mogę słuchać, nie znoszę pewnych sformułowań, bo dla mnie nic nie znaczą, nie to mam na myśli wcale, to znaczy jak mówią, to wszystko jest takie wyidealizowane, za bardzo. A ja ciągle... ciągle wiem, to się przypomina, że jest coś co jest bardziej mną, bardziej moje — a ja — zanim ja — doszłam, zanim mi zaświtało — to właśnie tak jest... to mam na myśli... jakby jakieś*

tętno, pulsowanie... coś co jest zawsze cały czas, jest obecne i ma świadomość. To jest tam... Chciałabym to też w ręce, jakby wejść do tego... zejść... To jest tak jakby — nie wiem — znaleźć miejsce, jakbym poznała strukturę, wszystkie cegiełki. To jest coś — świadomość... jest świadomością. I jest w tym... czasem czuję się z tym trochę dziwnie, to jest groźne, ale nie straszne wcale... Dlaczego? Myślę, że wiem. Tak, to mi wiele wyjaśnia. To jest — to jest coś, w czym wcale nie ma nienawiści. To znaczy wcale... Nie, że jest jakaś miłość, tylko że całkiem bez nienawiści... (pauza). I powiedziałam sobie, zobacz, to jest bardzo mocne uczucie w tobie. Nie zawsze jest. Ale czasem się je ma, kiedy człowiek pozwoli sobie je mieć — wtedy to czuję... Wiem, że są w psychologii słowa, nazwy takich rzeczy, że mówią, potrafią o tym pulsowaniu, że podniecenie... To się wie. Powiedziałam sobie, że to może być, powiedzmy, wysublimowany popęd płciowy. I myślałam, no to już wiem, o co chodzi. I nic więcej w tym nie ma. I przez chwilę byłam zadowolona, że już wiem. A potem musiałam zobaczyć, że to jednak nie to. Bo chociaż by to, że to było we mnie, było jeszcze przed tą okropną frustracją... To nie było to, nie jest tym samym, ale tak, w tej rzeczy, tak teraz widzę. Tu jest też przyjęcie seksu, jedyny rodzaj dla mnie. To jest w tym, to także, ale seks nie jest tu wysublimowany... Chciałabym powiedzieć, że ogołocony ze wszystkiego, co spotkało seks, jeśli tak można powiedzieć. Nie ma tu wyścigu, żadnej walki, nic, żadnej nienawiści, która się w te rzeczy wciska... Jak to uchwycić, to znaczy, to jest jakby schodzić w głąb, takie schodzenie, ale że można myśleć, że to wznoszenie się w górę, ale nie, wiem na pewno, że w głębi, tu jest... Nie mogę tego odsunąć... to znaczy wydaje mi się, że to po prostu jest... trwałe, nie da się zniszczyć...

Sądzę, że nawet na podstawie tych fragmentów czytelnik może prześledzić drogę w głąb odbytą przez p. Oak. Można się domyślać, że wraz z tą eksploracją wnętrza nastąpią też zmiany w postawie wobec innych ludzi.

Rogers przytacza fakty na poparcie tej tezy. Zaczynając ufać sobie człowiek staje się bardziej skłonny zaufać innym. Będąc bardziej „prawdziwy", „przejrzysty" może nawiązywać głębszy kontakt z otoczeniem. Znajduje też więcej zrozumienia, bo mając żywszą świadomość własnych stanów psychicznych potrafi je też komunikować w porę. To wprawdzie nie eliminuje konfliktów ale chroni przed niebezpiecznym procesem ich ukrytego narastania. Ujawnione w porę, w zarodku, konflikty mogą być rozładowane wtedy, gdy otoczenie jest na to poniekąd przygotowane. Wszystko to stwarza warunki uspołecznienia.

Nie będzie to jednak uspołecznienie na zasadzie prostego przystosowania — przez podporządkowanie się otoczeniu, przejęcie jego norm i wzorów. Jednym z najistotniejszych efektów terapii jest wzrost autonomii osoby, przyjęcie odpowiedzialności za własną linię postępowania, niezależność i samodzielność. Wolność ma ogromne znaczenie dla człowieka, który „czuje się procesem", akceptuje fakt, że jutro będzie kim innym, mimo że ma też świadomość tego, co w nim trwa „wolne od nienawiści". To właśnie nie może być zamknięte w żadnym schemacie. Wolny człowiek może być uspołeczniony — chyba właśnie w nim urzeczywistnia się prawdziwie ludzka socjalizacja — ale wyraża się to nie w konformizmie lecz w szacunku dla innych, w głębokim i żywym kontakcie z nimi, w pewnego rodzaju empatycznym wnikaniu w ich świat, na przekór wszelkim granicom i różnicom. Wszystko to prowadzi do wzajemnego przystosowania, ale jest to przystosowanie *twórcze*.

Nie powinno nas dziwić, że wynik terapii — „w pełni funkcjonująca osoba" — tak bardzo przypomina naszkicowaną wyżej sylwetkę samego terapeuty. Zdaniem Rogersa terapia jest przecież tylko szczególnym przypadkiem konstruktywnej międzyludzkiej relacji. Przypadkiem, w którym to, co twórcze, ujawnia się szczególnie wyraźnie i względnie najłatwiej poddaje się analizie (także przy pomocy metod naukowych — do tej sprawy jeszcze wrócimy). Ale w różnych układach istotne elementy postawy terapeutycznej zawsze mają decydujące znaczenie, ilekroć naszym celem jest rozwój, wzrost i rozkwit człowieka.

Rozwój, wzrost, rozkwit... Oczywiście są to pojęcia, które nie mają żadnej konkretnej treści w oderwaniu od określonego systemu wartości. Rogers zdaje sobie też sprawę, że przyjęcie jego koncepcji terapii jest wyborem kulturalnym. Lecz jest to wybór leżący na innej płaszczyźnie niż opowiedzenie się za takim czy innym *wzorem* jednostki ludzkiej, odpowiadającym naszemu rozumieniu szans życiowych gatunku człowiek, aktualnemu zamówieniu społecznemu itd. Rogers wybiera dla człowieka wolność, stanowienie o sobie — nawet jeśli to w jakimś sensie miałoby okazać się niebezpieczne lub trudne.

To ostatnie zdanie zdaje się być przesycone entuzjazmem. Istotnie, lektura książki Rogersa wywołuje wielkie i jakby podnoszące wrażenie — niemniej jeszcze nie pora na jej ocenę. Omówiliśmy tylko samo jądro koncepcji Rogersa, pokazując zasadniczy kierunek jego myśli, ale tylko *kierunek*. I to wyłącznie od strony subiektywnej, referując doświadczenie-przeżycie terapii w perspektywie zaangażowanych w nią osób, klienta i terapeuty. Rogers

zaś bynajmniej nie pomija drugiego, równie ważnego aspektu, i obszernie przedstawia przeprowadzane próby naukowej weryfikacji terapii ześrodkowanej na kliencie, jej wyników i teoretycznych podstaw. Przy tej okazji mówi też wiele ciekawych rzeczy o roli wartościowania w nauce a także o wkładzie *behavioral sciences* (głównie psychologii i socjologii) w kulturę współczesną i o otwierających się nowych możliwościach w tym zakresie. Autor prowadzi nas też ku bliższym i jeszcze bardziej praktycznym wnioskom wynikającym z jego wiedzy o człowieku — zajmuje się sprawą międzyludzkiego porozumienia na różnych płaszczyznach — od rodziny po życie międzynarodowe — a także kwestią celów i techniki nauczania.

Tymi wszystkimi problemami zajmiemy się w drugiej części niniejszego omówienia. Dopiero przedstawienie całości — obu aspektów, subiektywnego i obiektywizującego — pozwoli nam przejść do krytycznych refleksji, jakie nasuwa kontakt z myślą Rogersa.

Halina Bortnowska

ANTONI B. STĘPIEŃ

FILOZOFIA NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM 1918–1968

1. Nie ulega wątpliwości, że każdy — a zwłaszcza pretendujący do racjonalności — światopogląd posiada związek z filozofią i że filozofia — taka czy inna — faktycznie wpływa na przyjmowane przez nas obrazy świata i zajmowane wobec niego postawy. Wpływ ten zazwyczaj bywa pośredni a wywierająca go filozofia podlega modyfikującej ją selekcji. W każdym razie rozwój i sytuacja tego ludzkiego typu samoświadomości, jakim jest odpowiedzialne filozofowanie, nie jest sprawą społecznie mało ważną [1].

Wydaje się, że pięćdziesięciolecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego daje okazję do przedstawienia dorobku stworzonego przez KUL ośrodka naukowego i do próby podsumującej oceny tego dorobku. Nie miejsce tu na dokładne, monograficzne opracowanie tematu, ani tym bardziej na omówienie go na odpowiednio szerokim i w sposób pogłębiony zanalizowanym tle. Brak też odpowiedniej literatury, do której można by zainteresowanego czytelnika odesłać. Poprzestaniemy tylko na ogólnej informacji i na syntetyzującym zarysie dorobku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w zakresie filozofii. Bardziej szczegółowo zajmiemy się jedynie aktualnym stanem filozofii na KUL [2].

---

[1] W tej sprawie szerzej zob.: A. B. Stępień, *Społeczna rola filozofii*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* (pod red. B. Bejze), Warszawa 1967, s. 15—28, lub tegoż: *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, „Znak" XIX (1967), s. 897—904.

[2] Najwięcej informacji bieżących podają „Zeszyty Naukowe KUL", zwłaszcza VIII (1965), 3 (31); numer ten zawiera sprawozdanie z sesji poświęconej działalności naukowej i dydaktycznej KUL w okresie 1944—1964. Poza tym: A. Stanowski, *Środowisko filozoficzne KUL i filozofia chrześcijańska*, „Więź" I (1958), wrzesień, s. 21—30; A. Stępień, *Ośrodki filozoficzne w Polsce*, „Więź" III (1960), 5 (25), s. 71—78; tenże, *Środowisko filozoficzne KUL*, „Znak" XIII (1961), s. 574—579.

2. Początkiem uniwersyteckiego studium filozofii w Lublinie jest data założenia KUL, którego uroczyste, oficjalne otwarcie odbyło się 9 grudnia 1918 roku. Już w roku akademickim 1918/1919 na Wydziale Nauk Humanistycznych istniała tzw. grupa nauk filozoficznych. Wykłady oraz ćwiczenia i seminaria dotyczyły historii filozofii, logiki, kryteriologii, psychologii, filozoficznych podstaw biologii, pedagogiki, etyki, metafizyki.

Głównymi wykładowcami byli ks. I. Radziszewski (założyciel i pierwszy rektor KUL), ks. St. Domińczak, B. Rutkiewicz, nieco później o. J. Woroniecki OP (rektor KUL) i (od r. 1934) ks. J. Pastuszka. Najczęściej zmieniali się — niekiedy zatrudnieni w innych ośrodkach uniwersyteckich — historycy filozofii (B. Jasinowski, M. Straszewski, W. Gielecki, C. Lacrampe, ks. Z. Ogarek i — od r. 1922/1923 — H. Jakubanis). Nie jest to lista kompletna. Mimo że niektórzy z wymienionych publikowali wartościowe prace, a studium filozofii na KUL pełniło ważną rolę ideologiczną, trzeba — na podstawie posiadanych danych — stwierdzić, iż nie istniało wtedy na KULu oryginalne naukotwórcze środowisko filozoficzne. Lepiej już pod tym względem dziać się mogło w innych ośrodkach filozofii tomistycznej, która była uprawiana i nauczana wtedy na Wydziałach Teologicznych uniwersytetów państwowych oraz w instytutach zakonnych. Jakby można najkrócej scharakteryzować tę filozofię?

Mimo kilku aktywnych przedstawicieli [3] tomizm w Polsce przedwojennej miał — ogólnie rzecz biorąc — charakter formacji eklektycznej, wtórnej w stosunku do tomizmu zachodnio-europejskiego. Był uprawiany prawie wyłącznie przez duchownych (co zresztą wtedy nie było specyfiką filozofii tomistycznej w Polsce), przybierał głównie charakter podręcznikowy. Szereg publikacji podręcznikowych głównych działów filozofii dali ks. Franciszek Gabryk († 1914) i ks. Kazimierz Wajs († 1934).

Od r. 1930 — sądząc po publikacjach — daje się zauważyć ożywienie w filozofii tomistycznej oraz zaznaczenie różnych orientacji. Nie wchodząc w szczegóły, podkreślmy jedynie dwie najważniejsze inicjatywy badawcze międzywojennego tomizmu. Pierwszą było rozpoczęcie szeroko zakrojonych źródłowych badań nad późnym średniowieczem przez ks. Konstantego Michalskiego († 1947), nie tylko wybitnego mediewisty, ale i pioniera tomistycznej filo-

---

Materiały historyczne na temat filozofii na KUL zawierać będzie tom XVII (1969) „Roczników Filozoficznych" (zeszyt 1 — filozofia teoretyczna), obecnie w przygotowaniu.

[3] Np. ks. ks. S. Kobyłecki, S. L. Skibniewski, K. Kowalski, J. Stepa, P. Choj-

zofii dziejów [4]. Drugą podjęli ks. Jan Salamucha († 1944), I. M. Bocheński OP oraz J. Fr. Drewnowski. Ich hasło odnowienia i unaukowienia filozofii i teologii tomistycznej przy pomocy narzędzi poznawczych wypracowanych przez współczesną logikę było podyktowane ówczesną sytuacją umysłową w sferach akademickich i zabrzmiało nowo nie tylko na terenie polskiej filozofii. Chociaż obie te inicjatywy powstały poza KULem, znalazły kontynuatorów po drugiej wojnie światowej właśnie w Lublinie.

Po wojnie przez kilka lat istniała sekcja nauk filozoficznych na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. Wnet jednak aktywnym ośrodkiem filozofowania stał się otwarty 10 listopada 1946 roku nowy Wydział Filozofii Chrześcijańskiej [5]. W historii tego Wydziału zaznacza się wyraźnie kilka okresów.

Pierwszy okres to czas organizacji Wydziału. Główną tu rolę odegrał pierwszy dziekan, ks. J. Pastuszka. Objął on katedrę psychologii. Inne katedry zajęli ks. A. Korcik (logika), S. Swieżawski (historia filozofii), ks. St. Adamczyk (metafizyka). Poza tym na Wydziale wykładało szereg wybitnych specjalistów nauk pokrewnych i pomocniczych. Do historii filozofii nowożytnej został zaproszony S. Harassek z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Nie będziemy zresztą śledzili dokładnie zmian personalnych, zaznaczając w tym względzie tylko wydarzenia ważniejsze.

W roku akademickim 1949/1950 podzielono Wydział na dwie sekcje: filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej. Nawiązywano tym do jeszcze arystotelesowskiego podziału filozofii. Od tego też roku na Wydziale powierza się zajęcia nowemu pokoleniu pracowników naukowych, rekrutujących się spośród pierwszych doktorów Wydziału Filozoficznego. W latach 1949—1951 na sekcji filozofii teoretycznej zajęcia rozpoczynają (kolejno) ks. St. Kamiński, ks. M. Kurdziałek i (doktor Wydziału Teologicznego) M. A. Krąpiec OP. Pewne ożywienie zainteresowań psychologicznych na Wydziale

---

nacki, J. Woroniecki; orientację wyraźnie pozatomistyczną reprezentował ks. F. Sawicki.

[4] Zob. K. Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, w: *Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28—30 sierpnia 1934)*, Gniezno 1935, s. 1—29; tenże, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949. Por.: A. Usowicz i K. Kłósak, *Konstanty Michalski* (1879—1947), Kraków 1949; A. Przymusiała, *Stan badań nad filozofią XIV wieku na podstawie prac Konstantego Michalskiego*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej" PAN, tom VI, Wrocław 1966, s. 97—200; ks. M. Kurdziałek, *Udział ks. Konstantego Michalskiego i Aleksandra Birkenmajera w odkrywaniu filozofii średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae" (ATK),, II (1966), 1, s. 83—104.

[5] Zob. ks. J. Pastuszka, *Początki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL" X (1967), 2, s. 77—79. Por. o. J. Woroniecki, *Lubelskie środowisko filozoficzne*, „Przegląd Filozoficzny" XLIV (1948), s. 50—56.

spowodowało objęcie Katedry Psychologii Eksperymentalnej przez ks. M. Dybowskiego, dojeżdżającego z Poznania. Z Poznania również dojeżdżała przez pewien czas Wł. Mielczarska. W tym też czasie podjęli na Wydziale wykłady J. Majkowski SI (psychologia i filozofia religii) oraz Wł. Kałkowski SI (biologia i zoopsychologia). Na sekcję filozofii praktycznej przeszło kilku pracowników z likwidowanego Wydziału Prawa i Nauk Społecznych. Koncepcję tej sekcji jako uprawiającej i nauczającej arystotelesowsko pojętą filozofię praktyczną realizowali jedynie J. Kalinowski, kierownik Katedry Filozofii Prawa, oraz F. Bednarski OP, zajmujący Katedrę Etyki.

W r. 1949/1950 zakończył się pierwszy okres w rozwoju powojennej filozofii polskiej.

Liczba studentów Wydziału Filozoficznego KUL w latach 1950—1951 wzrosła z kilkudziesięciu na znacznie ponad pół tysiąca. Ze studentów, którzy przystąpili do studiów w tych latach, wywodzi się przeważnie nowa kadra pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału.

Dziekanem został wybrany J. Kalinowski. Bardzo pracowity, dbał o podniesienie kultury logicznej na Wydziale oraz o twórczy rozwój tomizmu. W zakresie filozofii teoretycznej główny ciężar dydaktyki spadał na barki ks. Kamińskiego, o. Krąpca oraz S. Swieżawskiego, kierownika najbardziej wzorowego proseminarium i seminarium na Wydziale. W r. 1952 nową Katedrę Metodologii Nauk objął ówczesny rektor, ks. J. Iwanicki (który już wcześniej miewał zajęcia na Wydziale). Wśród nowych nazwisk na Wydziale wymienić można W. Wąsika (historia filozofii w Polsce), J. i N. Reuttów (psychologia) oraz ks. St. Mazierskiego (kosmologia). Wykłady z psychologii przestępstwa prowadził Z. Papierkowski. Bardzo instruktywne i odpowiadające studiującym filozofię teoretyczną były zajęcia z matematyki prowadzone przez B. Turowicza OSB (z Tyńca). W r. 1954/1955 wykłady z historii filozofii indyjskiej zaczął prowadzić ks. Fr. Tokarz, który nieco później habilitował się na Wydziale z tej specjalizacji.

Rozwój Wydziału ułatwiły zmiany warunków uprawiania nauki w Polsce. Rok 1956 otwiera nowy, trzeci okres rozwoju powojennej filozofii.

W roku 1957 następują nie tylko zmiany personalne (po wyjeździe Kalinowskiego do Francji filozofią prawa kieruje H. Waśkiewicz, po wyjeździe Bednarskiego do Rzymu zajęcia z etyki przejmuje ks. K. Wojtyła, szereg osób otrzymuje stopień docenta, nowe pokolenie absolwentów Wydziału rozpoczyna własną pracę naukową), ale też organizacyjne. Wydział zamiast na dwie sekcje dzieli się na cztery odrębne specjalizacje: filozofia teoretyczna, filozofia

przyrody, psychologia, filozofia praktyczna. Zmiany personalne w Radzie Wydziału spowodowały, iż przeważyła koncepcja daleko niekiedy posuniętej autonomiczności poszczególnych specjalizacji. Przedstawiciele nauk pokrewnych i pomocniczych nie byli na ogół zainteresowani rozwojem filozofii tomistycznej i wszelkie sugestie metodologiczne i merytoryczne ze strony przedstawicieli filozofii (teoretycznej) interpretowali jako nieumotywowane merytorycznie dyrygowanie. Wobec takiej postawy nastąpiła pewna parcelacja Wydziału i właściwie nie byłoby wiele przesady w stwierdzeniu, że od r. 1957/1959 Wydział rozwija swoje prace naukowe i dydaktyczne w ramach czterech nurtów dominujących w czterech specjalizacjach. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż następuje rozszerzenie zakresu problematyki omawianej na Wydziale oraz zwiększenie liczby pracowników naukowo-dydaktycznych. I tak obok wyżej wymienionych działają między innymi: na specjalizacji filozofii praktycznej — J. Turowski, P. Czartoryski, ks. J. Majka, Zb. Makarczyk, A. Rodziński, A. Stanowski, ks. W. Piwowarski, W. K. Szymański (etyka); na specjalizacji psychologicznej — M. Grzywak-Kaczyńska, K. Dąbrowski, N. Han-Ilgiewicz, T. Zaworski, J. Strojnowski, Z. Płużek, St. Kunowski, J. Kostrzewski, ks. Z. Chlewiński, St. Trębaczkiewicz; na specjalizacji filozofii przyrody — T. Rylska (botanika), W. Staszewski (fizyka i astronomia), ks. Fr. Jakóbczyk (matematyka), z ATK przyjeżdża ks. K. Kłósak: na specjalizacji filozofii teoretycznej — M. Gogacz, Fr. Wilczek-Tuszyńska (wyjechała do Ameryki), ks. M. Jaworski, A. Stępień, Wł. Stróżewski [6]. Niestety, z powodu limitu przyjęć obniżyła się liczba studentów Wydziału. Zaznaczmy jeszcze, że od r. 1957 (z wyjątkiem dwuletniej kadencji o. Krąpca) dziekanem Wydziału jest Cz. Strzeszewski.

3. Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL uprawia się i wykłada wszystkie działy filozofii szeroko pojętej: logikę formalną, metodologię nauk, teorię poznania, metafizykę z teologią naturalną, etykę i filozofię prawa, estetykę i filozofię kultury, filozofię religii, historię filozofii, filozofię przyrody i filozofię człowieka. Podejmuje się interesujące badania z zakresu psychologii empirycznej oraz socjologii religii.

---

6 Nie jest to lista kompletna. Niektórzy z wymienionych mieli zajęcia przed r. 1956. Dokładne informacje podaje: *Skład osobowy oraz spis wykładów i instytucji*, wydawany przez KUL w pierwszych latach po wojnie oraz w latach 1958 i 1959.

Wyróżniliśmy wyżej trzy okresy w rozwoju Wydziału Filozoficznego. Ograniczając się tu do samej filozofii, spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: jaką koncepcję filozofii stara się — globalnie rzecz biorąc — realizować kulowskie środowisko filozoficzne? Jest to koncepcja ostatecznie wypracowana w drugim z wyróżnionych okresów, kontynuowana obecnie świadomie i w sposób pełny w ramach działalności specjalizacji filozofii teoretycznej. Jej realizacja jest wypadkową uzupełniającego się działania kilku przedstawicieli filozofii teoretycznej o zróżnicowanych orientacjach i specjalizacjach, należących do trzech różnych pokoleń.

Po pierwsze — ma to być filozofia otwarta, która nie uważa, że głównym jej zadaniem jest wierność doktrynie ustalonej we wcześniejszej fazie rozwoju danej szkoły i która zmierza nie do jednostronnej polemiki, ale do pogłębionej dyskusji z innymi szkołami, dyskusji wychodzącej z wzajemnego zrozumienia się.

Po drugie — ma to być filozofia uwzględniająca szeroko i nie powierzchownie dotychczasowy dorobek myśli filozoficznej, korzystająca z instruktywnych doświadczeń poznawczych w przeszłości.

Po trzecie — ma to być filozofia spełniająca postulaty racjonalnej koncepcji nauki, uprawiana w myśl zasad dobrej roboty, uwzględniająca narzędzia poznawcze wypracowane przez współczesną logikę i metodologię nauk.

Zgodnie z tą koncepcją pomyślane jest studium filozofii teoretycznej, które stara się adepta filozofii zaznajomić z trzema podstawowymi stylami uprawiania współcześnie filozofii (fenomenologicznym, analityczno-neopozytywistycznym oraz tomistycznym) oraz wyrobić w nim zarówno historyczny jak i metodologiczny składnik kultury myślenia.

Jeżeli chodzi o charakterystykę treściową uprawianej filozofii, to z pewnością jest to filozofia tomistyczna. Oczywiście, współczesny tomizm nie jest jednolitym nurtem filozoficznym i trzeba wyróżnić co najmniej cztery zasadnicze odmiany neotomizmu: tomizm tradycyjny (zachowawczy, pokajetanowski, eklektyczny, esencjalizujący), tomizm lowański (adaptujący, asymilujący), tomizm transcendentalizujący (nawiązujący do kantyzmu, ostatnio również do poglądów Heideggera), tomizm egzystencjalny (nie: egzystencjalistyczny!) [7].

---

[7] Nie możemy się tu zająć dokładną charakterystyką współczesnych odmian tomizmu. Pewne informacje na ten temat można znaleźć w następujących publikacjach: M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak" XV (1963), s. 1339—1353; A. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne" (KUL) VI (1960), 1, s. 173—183; ks. A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje*

W ramach kulowskiego środowiska filozoficznego występują wpływy tomizmu lowańskiego, zamierają przejawy tomizmu tradycyjnego. Dominujący jednak jest tomizm egzystencjalny, zainicjowany niegdyś we Francji przez Maritaina i Gilsona. Opowiadają się za nim metafizycy, historycy filozofii i metodolodzy, natomiast tomizm lowański znajduje swoich zwolenników wśród filozofów przyrody. Dodać trzeba, że tomizm egzystencjalny nie jest monolitem i niektórzy jego sympatycy nawiązują do fenomenologii czy szkoły analitycznej; nie obcy też im jest filozoficznie potraktowany egzystencjalizm. Praktyka pokazała, że adepci studium filozofii teoretycznej na Wydziale Filozoficznym KUL, którzy skorzystali z tej rozmaitości, potrafili nawiązać dyskusję z różnymi szkołami i kierunkami współczesnej filozofii.

Na Wydziale Filozoficznym — w dwu zespołach — nawiązano też do wspomnianych wyżej, ważnych inicjatyw tomizmu międzywojennego. S. Swieżawski zorganizował wokół swego seminarium szeroko zakrojone, źródłowo potraktowane, badania nad dziejami scholastyki polskiej oraz scholastyki zachodnioeuropejskiej w późnym średniowieczu. Badania te, dokonywane przez licznych, odpowiednio przygotowanych uczniów Swieżawskiego, mają już obecnie ważne rezultaty, podziwiane też poza granicami kraju [8]. Do intencji grupy ks. Salamuchy nawiązywało Konwersatorium Metafilozoficzne (założone w r. 1952, kierowane początkowo przez J. Kalinowskiego), zajmujące się epistemologią i metodologią klasycznej filozofii. Konwersatorium to było skłonne, zresztą inaczej niż jego poprzednicy, pojmować stosowanie logiki do filozofii. Wywołało to dyskusję między ks. Kamińskim a J. Fr. Drewnowskim [9]. Obecnie problematyka metodologii filozofii jest poruszana przede wszystkim na seminarium ks. Kamińskiego.

Ogólną charakterystykę dorobku filozoficznego KUL poprzedzimy krótkim przeglądem działalności naukowej osób pracujących na Wydziale Filozoficznym i działających naukowo i dydaktycznie w zakresie dyscyplin filozoficznych.

---

esencjalizujące w neoscholastyce, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), 1, s. 87—103; s. Z. J. Zdybicka, *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, tamże, s. 105—113. Zob. też E. Gilson, *Jak sprostać godności tomisty?*, „Życie i Myśl" XI (1961), 3—4, s. 137—144.

[8] Zob. np.: F. Gogacz i Z. Kałuża, *Histoire de la Philosophie medievale à l'Université Catholique de Lublin*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia" III (1964), s. 347—355; J. Gałkowski, *KUL w ogólnopolskim życiu naukowym (działalność w zakresie filozofii)*, „Więź" VII (1964), 7—8, kontakty zagraniczne: s. 192 n. (nie są to informacje wyczerpujące).

[9] Zob. A. B. S. (= A. Stępień), *Konwersatorium Metafilozoficzne*, „Zeszyty Naukowe KUL" I 1958), 3, s. 132—136; J. F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej do filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae" I (1965), 2, s. 53—64 (i inne).

4. Godną podkreślenia cechą studium filozofii na KULu jest łączenie systematycznego uprawiania filozofii z szeroko i w sposób pogłębiony traktowanymi badaniami historycznymi. Czołową postacią w zakresie historii filozofii jest niewątpliwie kierownik Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej (a także audytor soborowy i członek Komisji Iustitia et Pax), profesor zwyczajny, dr Stefan Swieżawski.

Swieżawski jest zasłużony jako popularyzator tomizmu, jako organizator i kierownik studium i zespołu badawczego historii filozofii oraz jako historyk filozofii i teoretyk historii filozofii. Jako popularyzator w licznych publikacjach i wystąpieniach podkreślał niezbędną rolę filozofii w kulturze ludzkiej, potrzebę znajomości dziejów ludzkiej myśli, niebezpieczeństwa antyintelektualizmu i utylitaryzmu [10]. W swojej pracy dydaktycznej i naukowej poruszał często problematykę z zakresu historii teorii człowieka oraz przełomu średniowiecza i nowożytności. Jest współorganizatorem zakrojonej na szeroką skalę (prowadzonej przeważnie w ramach PAN) akcji źródłowego badania polskiej scholastyki, najwcześniejszego okresu w dziejach naszej filozofii. Podsumowaniem doświadczeń dydaktycznych oraz namysłu teoretycznego nad własną i cudzą pracą badawczą jest obszerna monografia *Zagadnienie historii filozofii* [11]. Swieżawskiemu zawdzięcza też polska literatura tłumaczenie *Traktatu o człowieku* z *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (I, 75—89), z obszernym komentarzem (Poznań 1966, Pallotinum). Swieżawski należy do zwolenników tomizmu egzystencjalnego, nawiązuje do J. Maritaina, E. Gilsona, także do M. A. Krąpca [12]. W pierwszym okresie swojej działalności na KUL wykładał również metafizykę i estetykę.

Ks. docent dr Marian Kurdziałek jest kierownikiem katedry Historii Filozofii Starożytnej i Wczesnego Średniowiecza. Uczeń S. Swieżawskiego i A. Birkenmajera, reprezentuje głównie nurt edytorski w miediewistyce polskiej. Specjalista od XII wieku,

---

10 Twórczość popularyzatorską w znacznym stopniu sumuje książka *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960. Ważną też rolę odegrała książka *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948 (drugie wydanie zmienione w r. 1961, przy współautorstwie ks. M. Jaworskiego).

11 Warszawa 1966. Książka ta wywołała poważny oddźwięk na łamach różnych czasopism.

12 Szczegółowszą charakterystykę działalności Swieżawskiego oraz bibliografię jego publikacji znajdzie czytelnik w „Rocznikach Filozoficznych" XVI (1968), z. 1. Zob. też *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka), w wyborze*, Poznań 1956. (Wstęp do tej publikacji stanowi niejako manifest badawczy czołowych polskich tomistów egzystencjalnych).

zajmuje się poglądami Dawida z Dinant oraz dziejami filozofii przyrody [13].

Przy katedrze profesora Swieżawskiego zajęcia prowadzą m. in. M. Gogacz i ks. F. Tokarz. Docent dr Mieczysław Gogacz (od r. 1967 kierownik Katedry Historii Filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK), uczeń Swieżawskiego, kierował na KUL zespołem zajmującym się filozofią Henryka z Gandawy. Jako historyk Gogacz zajmuje się różnymi postaciami średniowiecznego neoplatonizmu, a także dziejami tomizmu. Jego monografie i artykuły dotyczyły Proklosa, Ryszarda ze św. Wiktora, Anzelma z Canterbury, Tomasza z Akwinu i wspomnianego już Henryka z Gandawy. Poza tym Gogacz popularyzuje tomizm, zajmuje się metafizyczną teorią intelektu oraz niektórymi problemami filozofii marksistowskiej. Nawiązując do M. A. Krąpca, reprezentuje tomizm egzystencjalny [14]. Ks. docent dr Franciszek Tokarz (na emeryturze, prowadzi zajęcia zlecone), jedyny w Polsce habilitowany specjalista w zakresie historii filozofii indyjskiej, zajmuje się również filozofią chińską [15].

Uprawia się też dosyć intensywnie historię logiki. Wybitnym

[13] M. in: *Gilbert Anglik i dygresje psychologiczne w jego „Compendium Medicinae"*, w: *Streszczenia rozpraw...*, Poznań 1956, s. 109—118; *Davidis de Dinanto Quaternulum Fragmenta, primum edidit...*, „Studia Mediewistyczne" 3 (1963); *David von Dinant und die Anfaenge der Aritotelischen Naturphilosophie*, w: *La filosofia della natura. Atti del III Congresso internazionale di filosofia mediovale.* Milano 1966, s. 407—416; *Arystotelizm — najtrudniejsza z „dróg" św. Tomasza*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 361—376; *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku*, „Studia Philosophiae Christianae" III (1967), s, s. 49—70.

[14] M. in.: *Filozofia bytu w „Beniamin Maior" Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957; *Z problematyki badań nad recepcją Tomaszowego ujęcia bytu w tomizmie średniowiecznym*, „Roczniki Filozoficzne" V (1957), 4, s. 17—37; *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak" XI (1959), s. 588—606 (608); *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i Problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961; *Niektóre źródła teorii duszy ludzkiej u Marsilio Ficino*, w: „Sprawozdania... TN KUL" 13 (1963), s. 51—54; *Zagadnienia wolności woli w marksizmie*, „Roczniki Filozoficzne" XII (1964), 1, s. 65—75; *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL" VII (1964), 3, s. 53—57; *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny" XXV (1966), s. 76—80; *Quelques conséquences de la théorie thomiste de la nature de l'intellect*, w: *La filosofia della natura nel Medioevo, Atti del III Congresso internazionale di filosofia mediovale*, Milano 1966, s. 148—155; *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae" III (1967, 2, s. 137—165; *O typach metafizyki średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae" III (1967) 1, s. 21—52; *O właściwe rozumienie filozofii Proklosa*, „Roczniki Filozoficzne" XV (1967), 1, s. 89—109.

[15] M. in.: *Saccidananda. Próby „Upaniszad" określenia Absolutu jako bytu (sat), świadomości (cit) i szczęśliwości (ànanda)*, „Roczniki Filozoficzne" V 1955—1957), 3, s. 5—14, *Teoria poznania Dharmakirtiego*, tamże, 4, s. 259—270; *Problem duszy w systemach indyjskich*, „Znak" XI (1959), 714—746; *W kwestii „teistycznych" i „ateistycznych" systemów indyjskich*, „Roczniki Filozoficzne" XV (1967), 1, s. 73—88.

znawcą historiografii logicznej jest ks. docent dr Antoni Korcik, do r. 1962 kierownik Katedry Logiki (po przejściu na emeryturę prowadzi zajęcia zlecone). Jest autorem przyczynków historycznych, spośród których jako pozycje bibliograficzne samodzielne ukazały się: *Teoria konwersji zdań asertorycznych u Arystotelesa w świetle teorii dedukcji. Studium historyczno-krytyczne*, Wilno 1937, *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej. Studium historyczno-krytyczne*, Lublin 1948. Tematem prac Korcika najczęściej są dzieje sylogistyki, teorii zdań oraz twórczość logiczna Arystotelesa i Leibniza [16].

Ks. profesor (nadzwyczajny) dr Stanisław Kamiński, kierownik Katedry Metodologii Nauk, w swoich publikacjach zajmuje się przede wszystkim metodologią nauk (zwłaszcza filozofii) oraz historią logiki. W zakresie tej ostatniej m. in. opracował monograficznie dzieje teorii definicji, a także początki indukcji matematycznej [17]. Podejmując analizę metodologiczną klasycznej metafizyki, Kamiński na przykład wykazuje pozorny charakter dedukcji stosowanej w tradycyjnych podręcznikach neoscholastycznych, akcentuje ograniczenia w stosowaniu logiki formalnej do filozofii (płynące zarówno z natury ekstensjonalnej logiki jak i z charakteru właściwie pojętej metafizyki), sądzi, że system metafizyki składa się w zasadzie z samych pryncypiów-aksjomatów, a dedukcja odgrywa w rozważaniach metafizycznych rolę nieistotną, ustępując miejsca intelektualnie pojętej intuicji („intelekcji"). Ważna jest książka M. A. Krąpca i St. Kamińskiego: *Z teorii i metodologii metafizyki*, wydana w r. 1962 w Lublinie przez Towarzystwo Naukowe KUL. Wybija się ona na pierwsze miejsce nie tylko w literaturze polskiej zarówno pod względem zasięgu problematyki jak i szczegółowości jej traktowania [18]. W części drugiej książki (pierwszą napisał M. A. Krąpiec) Kamiński starał się podać charakterystykę faktycznego stanu (pod względem metodologicznym) metafizyki, mając na uwadzę tę jej postać, którą

---

16 Zob. ks. W. Michalowski, *Krótka charakterystyka działalności naukowej ks. A. Korcika (wraz z wykazem publikacji do r. 1962 włącznie oraz wykazem recenzji i wzmianek o publikacjach ks. Korcika)*, „Zeszyty Naukowe" VII (1964), 3, s. 71—75. Z ostatnich prac wymieńmy: *Logika w starożytnych Indiach*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 351—359; *Najwcześniejsze ośrodki logiki matematycznej w Rosji*, „Ruch Filozoficzny" XXIV (1966), s. 208—212.

17 *Gergonne'a teoria definicji*, Lublin 1958, a poza tym artykuły o teorii definicji Locke'a Condillaca, Hobbesa, Pascala i Fregego. Poza tym m. in.: *O początkach indukcji matematycznej*, „Studia Logica" VII (1958), s. 221—239; *Nauka o indukcji w logice XVI-go wieku*, „Collectanea Theologica" XXVIII (1957), 2, s. 235—257.

18 Ponadto m. in.: *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, „Studia Philosophiae Christianae" I (1965), 2, s. 103—115; oraz książka: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961.

przybrała w podręcznikach np. ks. St. Adamczyka i jego zagranicznych poprzedników.

Uczniowie Kamińskiego podejmują problematykę metodologii filozofii. Wymienić tu zwłaszcza trzeba dra Stanisława Majdańskiego[19] oraz ks. dra Czesława Wojtkiewicza[20], adiunktów przy Katedrze Metodologii Nauk.

Uczniowie Korcika i Kamińskiego prowadzą też badania w zakresie historii logiki. Tutaj przede wszystkim wspomnieć należy o ks. dr Witoldzie Michałowskim, którego prace dotyczą głównie logiki zdań w starożytności oraz poglądów logicznych Abelarda; zajmował się też logiką Leśniewskiego[21].

W tomistycznie traktowanej filozofii niewątpliwie centralną rolę odgrywa metafizyka, ogólna teoria bytu. Od r. 1957 na Wydziale Filozoficznym KUL istnieją dwie Katedry Metafizyki: pierwsza — metafizyki szczegółowej, druga — metafizyki ogólnej.

Do r. 1967 kierownikiem I Katedry Metafizyki był ks. profesor (nadzwyczajny) dr Stanisław Adamczyk, którego można uważać za głównego przedstawiciela tomizmu tradycyjnego w powojennej Polsce. W swoich publikacjach Adamczyk przejawia szeroki zakres zainteresowań, przede wszystkim jednak zajmuje się metafizyką poznania oraz metafizyczną teorią istnienia i przyczynowości. Adamczyk podejmuje polemikę z tomizmem egzystencjalnym oraz broni odosobnionej właściwie tezy, iż już Arystoteles wyraźnie przyjmował realną różnicę między istotą a istnieniem[22]. Szerzej może znany jest on jako autor pisanych tzw. metodą scholastyczną (ukształtowaną dopiero w drugiej połowie XIX wieku), podręczników filozofii, wzorowanych na licznych zachodnich publikacjach łacińskich[23]. Publikacje te wywołały ostre niekiedy wystąpienia polemiczne ze strony innych pracowników Wydziału

---

19 *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), s. 41—83 (artykuł ten zawiera polemikę z Krąpca teorią transcendentaliów).

20 *O przedmiocie logiki u Jana od św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne" IX (1961), 1, s. 31—47; *O tak zwanych „definicjach" w metafizyce scholastycznej*, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), 1, s. 71—85.

21 Np.: *Dwa pojęcia konsekwencji u Piotra Abelarda a implikacja ścisła Lewisa i Ackermanna*, „Roczniki Filozoficzne" XIV 1966), 1, s. 5—16; *Definicja prawdy w „Dialektyce" Abelarda*, „Ruch Filozoficzny" XXIV (1966), s. 226—228; *Problem interpretacji sylogizmów hipotetycznych Boecjusza w systemach logiki nowoczesnej*, „Roczniki Filozoficzne" XV (1967), 1, s. 41—58.

22 Główne prace: *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Romae 1933 (ed. altera 1955); *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938; *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis*, Roma 1962; *Teocentryzm tomizmu*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 339—348.

23 *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960; *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962; *Kosmologia*, Lublin 1963.

Filozoficznego KUL. Sam fakt wymiany zdań między tomizmem egzystencjalnym a tradycyjnym potraktować trzeba oczywiście jako coś pozytywnego.

Przy omawianiu poglądów filozoficznych ks. Adamczyka należałoby zwrócić uwagę na jego tezę o „naturalnym" poznaniu przez daną władzę poznawczą swego przedmiotu formalnego oraz na akcentowanie (w teorii przyczynowości) teocentryzmu.

II Katedrą Metafizyki kieruje profesor zwyczajny, dr M. A. Krąpiec OP. Jest on czołowym i twórczym przedstawicielem tomizmu egzystencjalnego w Polsce. Uprawia metafizykę w postaci monografii o szerokim, syntetycznym oddechu. Oczywiście, niektóre spośród jego oryginalnych koncepcji mogą budzić poważniejsze zastrzeżenia i stąd wystąpienia polemiczne nawet w gronie jego uczniów. Niemniej jednak — to dzięki niemu zadominował w Lublinie tomizm egzystencjalny a metafizyka ujawniła interesujące perspektywy myślowe [24].

Zdaniem Krąpca filozofia właściwie sprowadza się do metafizyki. Ta ostatnia stanowi swoisty typ poznania o charakterze racjonalnym. Bada byt jako coś istniejącego, wychodząc od opartych na doświadczeniu sądów egzystencjalnych. U podstaw tych sądów leży czynność „rozumu szczegółowego", będącego — jako przejaw i następstwo psychofizycznej jedności człowieka — ścisłym współdziałaniem poznawczym zmysłów i intelektu. „Rozum szczegółowy" chwyta bezpośrednio istnienie, związane zawsze z konkretną treścią. Następnie — na drodze „separacji" — intelekt ujmuje je w analogicznym i transcendentalnym pojęciu bytu. Operowanie transcendentaliami i poznaniem analogicznym jest cechą charakterystyczną metafizyki. Zawsze jednak chodzi tu o konkretny byt, chociaż ujęty w aspekcie ogólnym, powszechnobytowym. Wszelkie postaci bytu sprowadzają się do: *ens a se* (Bóg), *ens in se* (substancja), *ens in alio* (przypadłość) i *ens ad aliud* (relacja). Nie ma bytu nierealnego. Metafizyka winna zajmować się jedynie faktycznie danym bytem a nie rozmaitymi możliwościami. Szuka warunków uniesprzeczniających istnienie bytu. Filozofia Boga jest częścią ogólnej filozofii bytu; Bóg jawi się jako jedyna racja uniesprzeczniająca fakt istnienia bytu przygodnego, niekoniecznego.

---

[24] Ważniejsze prace: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959; *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków 1962 (wersja francuska: Paris 1967); *Struktura bytu, Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963; *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962 (część pierwsza); *Arystotelesa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*, Lublin 1962 (wraz z T. A. Żelcźnikiem; dzięki inicjatywie Krąpca, który napisał wstęp, mamy tłumaczenie najważniejszych ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa!); *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.

W krótkim streszczeniu nie można ukazać pełnego sensu i oryginalności ujęć Krąpca. Zaznaczmy jeszcze, że ostatnio rozszerzył on swoje zainteresowania w kierunku teorii człowieka i teorii kultury.

Do najbliższych kontynuatorów myśli Krąpca można zaliczyć — spośród jego uczniów — ks. bpa dra Bohdana Bejzego[25] oraz s. Zofię Józefę Zdybicką[26]. Wpływy poglądów Krąpca widoczne też są — między innymi — w twórczości filozoficznej J. Kalinowskiego, podejmującego zresztą niekiedy z nim polemikę. Uczniem Krąpca, który z tomizmu egzystencjalnego wychodzi naprzeciw innych ujęć, jest ks. mgr Andrzej Wawrzyniak[27].

Przy II Katedrze Metafizyki jest dr habilitowany Antoni B. Stępień, zajmujący się przede wszystkim teorią poznania i metodologią filozofii, a także metafizyką i estetyką (zwłaszcza filmu). W swej postawie poznawczej stara się nawiązać kontakt między tomizmem egzystencjalnym a fenomenologią. W metafizyce stoi zasadniczo na gruncie tomistycznym, przyjmując przy tym obok bytów realnych istnienie bytów czysto intencjonalnych. Uważa, że nie można teorii poznania sprowadzić do metafizyki i trzeba uznać jej odmienny charakter metodologiczny[28].

---

[25] W r. akademickim 1958/1959 asystent-woluntariusz przy II Katedrze Metafizyki. Spośród jego prac z zakresu teorii analogii i filozofii Boga wymieńmy: *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), 1, s. 105—118; *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne" XI (1963), 1, s. 41—52; *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae" I (1965), 2, s. 5—31; *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1965, s. 3—24.

[26] Np.: *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak" XIII (1961), s. 1482—1499; (razem z ks. St. Kamińskim) *O sposobie poznania istnienia Boga*, „Znak" XVI 1964), s. 635—661; *Czy bezdroża filozofii Boga?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* (pod red. B. Bejze), Warszawa 1967, s. 57—86. Trzeba tu też zwrócić uwagę na książkę ks. Mariana Jaworskiego: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958.

[27] M. in.: *Filozofia Martina Heideggera w świetle nowszych opracowań*, „Roczniki Filozoficzne" XIII (1965), 1, s. 119—128; *O właściwe rozumienie Heideggera*, „Znak" XVII (1965), s. 469—476. — Z seminarium o. Krąpca wyszli m. in.: Franciszka Wilczek-Tuszyńska, autorka m. in. książki: *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1958 (obecnie przebywa w Detroit), ks. dr B. Dembowski (zajmujący się głównie zasadą celowości), ks. dr M. Borzyszkowski (autor prac o Suarezie i Koperniku), mgr St. Ziemiański SJ (zajmujący się poglądami Arystotelesa). Można tu zaznaczyć, iż wiele tematów z zakresu dziejów teorii bytu podjęto na Seminarium historii filozofii Swieżawskiego i Gogacza (np. prace ks. dra A. Siemianowskiego i mgra o. K. Dudaka na temat filozofii Henryka z Gandawy).

[28] Główne prace: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; *O metodzie teorii poznania, Rozważania wstępne*, Lublin 1966; *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), 1, s. 135—159; *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, „Zeszyty Naukowe KUL" VI (1963), 3, s. 55—64.

Z Katedrą Krąpca związany też był dr Władysław Stróżewski (obecnie adiunkt przy Katedrze Historii Filozofii UJ, gdzie się habilitował), uwzględniający dorobek fenomenologii, który w swych publikacjach porusza zarówno problematykę estetyczną (systematycznie i historycznie) jak i metafizyczną i aksjologiczną [29]. Na KULu wykładał estetykę.

Najbliższa problematyce filozofii człowieka była Katedra Psychologii Ogólnej, kierowana przez profesora zwyczajnego, ks. dr Józefa Pastuszkę. Pastuszka już przed wojną przejawiał szeroką aktywność filozoficzną. Wiele uwagi poświęcił filozofii Augustyna i niektórym współczesnym kierunkom; nie bez podstaw — trzeba to stwierdzić — Z. A. Jordan zalicza go do „szkoły augustyńskiej we współczesnej filozofii katolickiej" [30]. Jego wykład filozofii tomistycznej nie pozbawiony jest momentów eklektycznych i esencjalizujących [31]. Przyjmując tomistyczną koncepcję człowieka, omawiany autor zaznacza swoistość i autonomię irracjonalnych czynników w osobie ludzkiej.

Po wojnie Pastuszka skoncentrował się na problematyce psychologii ogólnej, charakterologii i psychologii religii. Jest przeciwnikiem traktowania psychologii empirycznej i metafizycznej jako dwóch odrębnych nauk. Wydał obszerny podręcznik (kilka wydań) *Psychologii ogólnej*, w której wykłada jako całość problematykę psychologii i filozofii człowieka. Będąc czołową postacią psychologii tomistycznej w Polsce powojennej, Pastuszka znajduje jednak coraz mniej kontynuatorów. Względy epistemologiczno-metodologiczne powodują, iż nowe pokolenie psychologów na KULu uważa, iż należy odgraniczyć psychologię empiryczną od metafizycznej i uprawiać przy pomocy współczesnych technik testowych. Poza tym mówi się coraz częściej zamiast o psychologii metafizycznej, o filozofii człowieka czy antropologii filozoficznej.

---

[29] Ważniejsze prace: *Problem panteizmu w „De Divinis Nominibus" Pseudo Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne" V (1955—1957), 3, s. 39—59; *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne" VI (1958), 1, s. 19—51; *O pojęciach piękna*, „Znak" XI (1959) s. 886—987; *O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. I, Warszawa 1961; *Spór o transcendentalność piękna*, „Zeszyty Naukowe KUL" IV (1961), 3, s. 19—37; *Kategorie estetyczne i sztuka współczesna*, „Znak" XIII (1961), s. 803—818; *Z problematyki negacji*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa—Kraków 1964, s. 85—103; *O zasadnicze pytanie metafizyki*, „Znak" XVII (1965), s. 3—23; *Z historii problematyki negacji*, cz. I. *Ontologiczna problematyka negacji w „De quattuor oppositis"*, „Studia Mediewistyczne" 8 (1967), s. 183—245. cz. II. *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne" 9 (1968), s. 117—213.

[30] Zob. Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology*, Dordrecht 1963, s. 102.

[31] Zob np.: *Tomistyczna a egzystencjalna koncepcja człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" V (1962), 1, s. 27—41.

Pastuszka jest autorem monografii *Charakter człowieka* [32]. Psychologię religii uprawia też dr J. Majkowski SJ [33]. Przez pewien czas wykładał psychologię inny uczeń Pastuszki, obecnie biskup, ks. dr J. Drzazga [34].

Katedrą Filozofii Przyrody (Nieożywionej) kieruje ks. docent dr Stanisław Mazierski. Początkowo bliski tomizmowi lowańskiemu, ostatnio uwzględnia propozycje metafizyczne tomizmu egzystencjalnego. Konfrontuje tradycyjną kosmologię filozoficzną ze współczesnym przyrodoznawstwem i jego metodologią i epistemologią. Uważa, że w świetle fizyki współczesnej fizyczne pojęcie przyczynowości winno przyjąć nową, szerszą postać. Ma gotową do druku książkę na temat koncepcji i metody filozofii przyrody [35].

Na studium filozofii przyrody na KULu bezpośrednio oddziałuje również przyjeżdżający z ATK ks prof. dr Kazimierz Kłósak, zajmujący się filozofią przyrody ożywionej, a także problematyką metakosmologiczną. Ks. Kłósak prezentuje postawę zbliżoną do tomizmu lowańskiego i wchodzi w polemikę z lubelskimi przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego na tematy metafizyczne i metafilozoficzne. Znana jest szczególnie dyskusja między nim a o. Krąpcem na temat kinetycznego dowodu istnienia Boga i — w związku z tym — możliwości konfrontacji poznawczej metafizyki i przyrodoznawstwa [36]. Dyskusje te nadal trwają.

Początkowo Katedrą Etyki kierował dr Feliks W. Bednarski OP, zajmujący się głównie problematyką etyki szczegółowej. Znawca Tomasza, chętnie widział rozwój etyki tomistycznej przez zastosowanie do jej uściślenia i wykładu metod wypracowanych przez współczesną logikę i nawiązanie dyskusji z współczesną filozofią [37]. Po jego wyjeździe do Rzymu Katedrę objął ks. docent dr Karol Wojtyła, obecnie arcybiskup krakowski i kardynał.

---

[32] Lublin 1962 (drugie wydanie). Z licznych artykułów wymieńmy: *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 307—337.

[33] M. in.: *Kierunki współczesnej psychologii religii i metody badań religijności*, „Roczniki Filozoficzne" IX (1961), 4, s. 5—30.

[34] *Zagadnienie duszy we współczesnej psychologii*, „Roczniki Filozoficzne" VI (1959), 4, s. 5—21.

[35] Główne prace: *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, „Collectanea Theologica" XXIV (1953), s. 75—121; *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958; *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*, Lublin 1961.

[36] Zob. np. K. Kłósak, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, „Roczniki Filozoficzne" XIII (1965), 3, s. 5—28.

[37] Zob. zwłaszcza: *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956. Punktem wyjścia studium etyki na KULu był niewątpliwie dorobek naukowy o. Woronieckiego.

Wojtyła uprawia zarówno etykę filozoficzną jak i teologię moralną. Rozważa możliwość współpracy fenomenologii i tomizmu. Zajmuje się koncepcją osoby ludzkiej i czynu moralnego. [38] Momenty teologiczne występują w książce: *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne* [39], która pod pewnymi względami poprzedziła nowy etap dyskusji na temat istoty chrześcijańskiego małżeństwa. Postawa poznawcza Wojtyły, sympatyzująca z tomizmem egzystencjalnym oraz z fenomenologią, działa na terenie polskiego tomizmu na rzecz ostatecznego odejścia od formalistycznie i legalistycznie traktowanego wykładu etyki.

Dr habilitowany Adam Rodziński (przy Katedrze Etyki) zajmuje się podstawami etyki, filozofią kultury, a także niektórymi zagadnieniami specjalnymi. [40] Wystąpił z nowymi propozycjami w sprawie ugruntowania wartości moralnych. Ks. dr Tadeusz Styczeń (przy tej samej Katedrze) interesuje się problematyką metodologiczną etyki. [41]

Docent dr Jerzy Kalinowski (do r. 1957 kierownik Katedry Filozofii Prawa, obecnie pracujący w Paryżu) przejawia w swych publikacjach szeroki zakres zainteresowań naukowych. Zajmuje się filozofią prawa, etyką, logiką praktyczną i metodologią metafizyki. Główne jego dzieło naukowe to pionierska pod pewnymi względami *Teoria poznania praktycznego*, wydana przez TN KUL w Lublinie w r. 1960. W książce tej rozważa się — między innymi — rozmaite typy zdań praktycznych (normy, oceny i rozkazy), sprawę ich prawdziwości, wreszcie podaje się metasystem (zbiór reguł i definicji) dla systemów praktycznych. Kalinowski należy

---

38 Np.: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959; *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, w: *Ethos Perenne — ku czci O. Jacka Woronieckiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" VI (1959), 1—2, s. 99—124; *Osoba i czyn w aspekcie świadomości*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 293—304.

39 Lublin 1960, Kraków 1962 (drugie wydanie posiada też wersję francuską, wydaną w Paryżu).

40 Np.: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960; *Wprowadzenie do zagadnień kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL" IV (1961), 4, s. 9—17; *O integralną koncepcję kultury*, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), 2, s. 89—100; *Naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego w świetle filozofii personalistycznej*, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), 2, s. 27—39; *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak" XXIX (1967), s. 1113—1120. Poza tym Rodziński jest autorem kilku interesujących polemik (z T. Kotarbińskim, A. Schaffem, A. Grzegorczykiem, J. Kellerem i Wł. Stróżewskim).

41 M. in.: *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), 2, s. 65—79; *Spór o naukowość etyki*, „Więź" X (1967), 9, s. 15—33; *O pewnej koncepcji etyki na marginesie „Badań etycznych" E. Husserla*), „Zeszyty Naukowe KUL", XI (1968), 1, s. 59—65. Poruszając problematykę charakteru poznawczego etyki tomistycznej (i stosunku jej do teologii moralnej), Styczeń korzysta też z dorobku fenomenologii i filozofii analitycznej.

do tych zwolenników tomizmu egzystencjalnego, którzy dążą do zwiększenia waloru naukowego klasycznej filozofii przy pomocy środków wypracowanych przez współczesną logikę. [42] Poza tym wraz z Swieżawskim napisał ważną książkę *La philosophie à l'heure du Concile* (1965).

Kontynuując we Francji swoje prace filozoficzne i logiczne, Kalinowski nie zerwał kontaktu ze środowiskiem naukowym KUL.

Obecnie kierownikiem Katedry Filozofii Prawa jest docent dr Hanna Waśkiewicz, uprawiająca historię filozofii prawa i zajmująca się współczesnymi koncepcjami prawa natury. [43]

Również niektórzy spośród pracowników naukowych Wydziału Teologicznego interesują się filozofią i ogłaszają nawet publikacje z zakresu problematyki metafizycznej czy etycznej. Ks. profesor dr Wincenty Granat (obecnie rektor KUL) zajmuje się filozofią Boga i osoby ludzkiej; w swych dziełach przejawia dużą erudycję, ostrożność sądów i skłonność do eklektyzmu. [44] Filozofią dziejów interesuje się — obok wspomnianego już A. Rodzińskiego — ks. dr Czesław Bartnik. [45]

Na terenie specjalizacji filozofii przyrody i filozofii praktycznej działa kilka osób, które w swej praktyce naukowej bądź odchodzą od klasycznego pojmowania filozofowania, bądź traktują filozofię jako dyscyplinę jedynie pomocniczą. Na pograniczu filozofii i przyrodoznawstwa leży twórczość naukowa ks. docenta dra Włodzimierza Sedlaka, kierownika Katedry Biologii Teoretycznej. [46] Sedlak jest autorem szeregu oryginalnych hipotez.

Na tym poprzestaniemy, jeśli chodzi o przedstawienie dorobku naukowego osób, pracujących w zakresie filozofii. [47]

---

[42] M. in.: *Ku próbie konstrukcji metafilozofii*, „Sprawozdania... TN KUL" 6 (1952—1953), s. 76—80; *Teoria zdań normatywnych*, „Studia Logica" I (1953), s. 113—146; *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" VI (1958), 1, s. 5—17. Polemiki z Krąpcem i innymi w: „Znak" XV (1963), 9 (111) i „Znak" XVIII (1966), 4 (142).

[43] M. in.: *Historia filozofii prawa, Filozofia prawa starożytnego*, cz. I, Lublin 1960; *„Drugie odrodzenie"* prawa naturalnego, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), 2, s. 115—150.

[44] Zob.: *Teodycea, Istnienie Boga i Jego natura*, Poznań 1960 (drugie wydanie w druku); *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.

[45] Zob.: *Z nowszych prób filozofii historii. Historiozofia ks. Franciszka Sawickiego*, „Ateneum Kapłańskie" t. 58 (1959), s. 294—305, i inne.

[46] Np.: *Relatywistyczne pojęcie czasu według Einsteina*, „Roczniki Filozoficzne" W (1958), 3, s. 119—146; *Ewolucja biochemiczna i teoria silicydów*, „Roczniki Filozoficzne" VII (1959), 3, s. 69—112; *Filozoficzna problematyka elektromagnetycznej przestrzeni*, „Roczniki Filozoficzne" XIV 1966), 3, s. 27—51.

[47] Nie jest to pełna lista osób, pracujących w zakresie filozofii na terenie KULu. Dodajmy do poprzednich informacji, że przy Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Wczesnego Średniowiecza st. asystentem jest mgr K. Wójcik (specjalizujący się w paleografii i historii polskiej scholastyki), takie samo stanowisko przy Katedrze Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej mają

5. Kulowskie środowisko filozoficzne — na miarę własnego rozeznania oraz sił i umiejętności, którymi dysponuje — stara się wyjść naprzeciw złożonym żądaniom współczesnych czasów, które domagają się filozofii z jednej strony krytycznie, odpowiedzialnie uprawianej, z drugiej zaś łatwej do popularyzacji, przydatnej życiowo, nie zasłaniającej się techniczną aparaturą pojęciową. Niestety, tych i im podobnych postulatów nie można spełnić równocześnie i w równej mierze. Nie można też — jak poucza nas doświadczenie historyczne — zbyt zaufać temu, co modne. Co nie znaczy, że w filozofii nie ma rozwoju i postępu, i to w skali międzyszkolnej. Postęp ten dokonuje się poprzez analizę ujawniającą założenia i konsekwencje różnych stanowisk i propozycji, poprzez coraz głębsze rozumienie problematyki i odkrywanie nowych jej aspektów. Prowadzi to do rozszerzenia i ugruntowania prawdy w naszym poznaniu.

Omawiani wyżej filozofowie próbują iść różnymi drogami. Jedni rozważają stosowanie współczesnej logiki do klasycznej filozofii, badają status epistemologiczny i metodologiczny tej ostatniej. Drudzy podejmują polemikę i współpracę z innymi szkołami i nurtami filozoficznymi; zwłaszcza uwzględnia się fenomenologię i filozofię analityczną. Niektórych interesuje możliwość sformułowania neutralnej, ostatecznej płaszczyzny dyskusji między szkołami; proponuje się w tej sprawie koncepcję neutralnego pojęcia bytu (M.A. Krąpiec) lub racjonalną koncepcję nauki (A.B. Stępień). Porusza się zarówno problematykę fundamentalną i ogólną, jak i szczegółową; ostatnio np. zwraca się wyraźnie uwagę w kierunku filozoficznej antropologii. Prowadzone są żywe dyskusje wewnątrz środowiska, np. na temat stosunku między metafizyką a teorią poznania, sposobu istnienia dzieł sztuki, struktury transcendentaliów (nową koncepcję wysunął tu Krąpiec), charakteru filozoficznej teorii Boga, stosowalności logiki do metafizyki, stosowalności metody fenomenologicznej. Dyskusje te prowadzą tomiści egzystencjalni między sobą oraz z tomistami tradycyjnymi i lowańskimi. Rzadziej wchodzi się w szczegółowsze dyskusje z innymi kierunkami.

Można by również wskazać na szereg braków, nie zawsze za-

---

mgr Z. Kałuża (zajmujący się wczesnym i późnym średniowieczem) oraz dr J. Czerkawski (badający filozofię renesansu, zwłaszcza w Polsce); dziejami myśli społecznej w Polsce interesuje się adiunkt przy Katedrze Filozofii Prawa, dr J. Rebeta. Dr J. Gałkowski, st. asystent przy Katedrze Etyki, interesuje się etyką Dunsa Szkota i współczesnymi kierunkami aksjologicznymi. Ks mgr J. Kowalski, pracujący przy Katedrze Filozofii Przyrody Ożywionej, porusza problematykę z zakresu metafizyki i filozofii przyrody. Ks. dr St. Kowalczyk, adiunkt przy I Katedrze Metafizyki, prowadzący zajęcia z teodycei (filozofii Boga), porusza w swoich artykułach problematykę z pogranicza teorii bytu i teorii wartości.

winionych. Nie mamy jeszcze licznej, odpowiedniej i odpowiednio zróżnicowanej literatury filozoficznej i popularno-filozoficznej. Nie przezwyciężono wszystkich negatywnych pozostałości po tradycyjnym, zinstytucjalizowanym tomizmie. Nie we wszystkich publikacjach dba się o odpowiedni, dostatecznie precyzyjny i jasny sposób podania tekstu. Mało jest wciąż wnikliwych, zaangażowanych w prawdę, dyskusji.

Podsumowując można chyba stwierdzić, że filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim to żywy i zróżnicowany tomizm. Przejawy i skutki jego działalności w kulturze współczesnej Polski są wyraźne, niekiedy pozytywnie notowane i za granicą.[48]

Obok Wydziału Filozoficznego KUL ośrodkiem organizacyjnym życia filozoficznego jest też Wydział Filozoficzny Towarzystwa Naukowego KUL. Jego organem są (od r. 1958) „Roczniki Filozoficzne", które obecnie wychodzą w czterech zeszytach rocznie, o odmiennej redakcji i odmiennej tematyce (z. 1 — filozofia teoretyczna, z. 2 — etyka, z. 3 — filozofia przyrody, z. 4 — psychologia). Działalność filozoficzną KUL notują też „Zeszyty Naukowe KUL" i „Sprawozdania... TN KUL". Wyżej wymienieni pracownicy naukowi poza tym na ogół ogłaszają swoje prace na łamach innych czasopism krajowych, niekiedy i zagranicznych. Niektórzy z nich mają żywe kontakty zagraniczne, biorą aktywny udział w międzynarodowych zjazdach naukowych itp.

Antoni B. Stępień

[48] Wielu adeptów studiów filozoficznych KUL zajmuje rozmaite stanowiska w seminariach duchownych, redakcjach czasopism i wydawnictw, pracowniach PAN. Z Wydziału Filozoficznego np. wyszli ks. dr L. Regner (interesujący się historią logiki i kosmologią), ks. dr T. Rutowski (piszący o hylemorfizmie, relatywizmie i tzw. pierwszych zasadach), czy ks. dr M. Heller (zajmujący się teorią kosmologii fizykalnej). Przez Wydział Filozoficzny przeszli ks. doc. dr M. Jaworski, ks. dr P. Śliwa i dr St. Grygiel. Z Seminarium ks. Kamińskiego wyszli m. in.: dr Witold Marciszewski (zajmujący się logiką języka), ks. dr J. Herbut (autor prac o analogii) i mgr H. Bortnowska (pisała o metafilozofii Ducasse'a). Por. J. Galkowski, *KUL w ogólnopolskim życiu naukowym (działalność pracowników Wydziału Filozoficznego)*, „Więź" VII (1964), 7—8, s. 190—193.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

TYDZIEŃ MIŁOSIERDZIA

W dniach od 6 do 13 października 1968 r. Kościół w Polsce będzie obchodził XXIV Tydzień Miłosierdzia. Z tej okazji chcieliśmy zwrócić uwagę naszym czytelnikom na niektóre fragmenty Dokumentów Soborowych, w świetle których będzie można głębiej dostrzec i przeżyć dzisiejszą rzeczywistość ludzką: jej potrzeby, braki, głód zarówno fizyczny jak i duchowy. W ich świetle może uda nam się także wyobrazić sobie (a później wcielić w życie) nowe formy osobistego zaangażowania się w życie drugich. Każdy sam i wszyscy razem, bo dzięki rozwojowi ostatnich dziesiątków lat świat się dla każdego z nas powiększył, mamy dokonać nowej refleksji nad tym, który „schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców", oraz nad tym, który odwrotnie aniżeli kapłan i Lewita zatrzymał się przy nim i opatrzył mu rany. „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców"? — „Ten, który mu okazał miłosierdzie". — „Idź, i ty czyń podobnie!" (Łk 10). Bliźni to ten, który sam siebie czyni bliźnim. Bliźnich nie mamy, bliźnimi się stajemy.

Jakkolwiek wszelka działalność apostolska winna się rodzić z miłości i z niej czerpać swe siły, to jednak niektóre dzieła z natury swej są zdatne do tego, by stać się żywym wyrazem samej miłości. Chrystus chciał, by były one znakami Jego mesjańskiego posłannictwa (por. Mt 11, 4—5).

(...) A jak w zaraniu swych dziejów Kościół święty łącząc Wieczerzę Eucharystyczną z agapą, ukazywał się cały zjednoczony węzłem miłości wokół Chrystusa, tak w każdym czasie daje się rozpoznać po tym znaku miłości, a ciesząc się z podejmowanych przez innych przedsięwzięć, zatrzymuje dla siebie dzieła miłości jako swój obowiązek i niepozbywalne prawo. Dlatego Kościół otacza szczególnym szacunkiem miłosierdzie względem ubogich i chorych, oraz tak zwane dzieła miłosierdzia i wzajemnej pomocy, mające na celu niesienie pomocy w różnych potrzebach ludzkich.

Tego rodzaju czynności i dzieła stały się dziś bardziej naglące i powszechniejsze, ponieważ wskutek usprawnienia środków komunikacji odległość między ludźmi została w pewnej mierze przezwyciężona, a mieszkańcy całego świata stali się niejako członkami jednej rodziny. Działalność charytatywna może i powinna dziś ogarnąć swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać. Obowiązek ten ciąży przede wszystkim na zamożnych jednostkach i narodach.

By tego rodzaju praktyka miłości była i objawiała się w sposób nieposzlakowany, trzeba widzieć w bliźnim obraz Boga, wedle którego został stworzony, oraz Chrystusa Pana, któremu rzeczywiście ofiaruje się, cokolwiek daje się potrzebującemu. Z wielkim taktem należy odnieść się do wolności i godności osoby otrzymującej wsparcie; nie powinno się kalać czystości intencji jakimkolwiek szukaniem własnej korzyści czy chęcią panowania. Najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, by nie ofiarować jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości; trzeba usuwać przyczyny zła, a nie tylko jego skutki; należy tak organizować pomoc, by otrzymujący ją wyzwalali się powoli od obcej zależności i stawali się samowystarczalni.

Niech więc świeccy wielce sobie cenią i w miarę sił wspierają dzieła miłosierdzia oraz przedsięwzięcia pomocy społecznej czy to prywatne, czy publiczne, a także międzynarodowe, które niosą skuteczną pomoc jednostkom i narodom, znajdującym się w potrzebie, współpracując na tym polu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

(Dekret o apostolstwie świeckich, 8).

Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny. Ale z tejże właśnie religijnej misji wypływa zadanie, światło i siły, które służyć mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego. Również tam, gdzie zależnie od okoliczności czasu i miejsca będzie to potrzebne, Kościół może, owszem — powinien, powodować powstawanie dzieł, jakimi są dzieła miłosierdzia lub inne tego rodzaju przeznaczone na posługę wszystkim, zwłaszcza ubogim.

(Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, 42)

Niechże chrześcijanie ochotnie i całym sercem współpracują w tym, żeby budowano porządek międzynarodowy, w którym rzeczywiście przestrzeganoby swobód i przyjaznego braterstwa względem wszystkich, a to tym bardziej, iż większa część świata cierpi jeszcze taką nędzę, że sam Chrystus w ubogich niejako pełnym głosem odwołuje się do miłości swoich uczniów. Niech więc nie będzie zgorszeniem dla ludzi fakt, że niektóre narody, w których często większość obywateli szczyci się imieniem chrześcijańskim, opływają w dostatek dóbr, podczas gdy innym brak koniecznych rzeczy do życia i trapi je głód, choroby i bieda wszelaka. Chwałą bowiem i świadectwem Kościoła Chrystusowego jest duch ubóstwa i miłości.

Chwalić więc i popierać trzeba tych chrześcijan, zwłaszcza młodych, którzy ofiarowują się dobrowolnie nieść pomoc innym ludziom i narodom. Owszem, jest rzeczą całego Ludu Bożego, a biskupi słowem i przykładem mają mu w tym przewodzić — wedle sił przynosić ulgę cierpiącym w naszych czasach nędzę, i to zgodnie ze starym obyczajem w Kościele nie tylko z tego, co zbywa, ale nawet z dóbr potrzebnych.

Zbieranie, rozdzielanie darowizn, chociaż nie da się ustalić w sposób sztywny i szablonowy, to jednak w diecezjach, narodach i w całym świecie odbywać się powinno w należytym porządku. Gdzie tego zachodzi potrzeba, niech katolicy w dziełach miłosierdzia łączą się z pozostałymi braćmi chrześcijanami. Albowiem duch miłości nie tylko nie zabrania, ale nakazuje przeprowadzać akcję społeczną i charytatywną w sposób troskliwy i uporządkowany. Z tego względu jest rzeczą konieczną, by przy pomocy odpowiedniego szkolenia przygotowywać tych, którzy chcą się poświęcić posługiwaniu narodom będącym na drodze rozwoju.

(tamże, 88)

SPOTKANIA

Anna Morawska

„DIECEZJA EKSPERYMENTALNA"

W „Informations Catholiques Internationales" ukazało się niedawno obszerne sprawozdanie o życiu i problemach anglikańskiej diecezji Southwark. Jest to największa diecezja w Anglii: obejmuje południowe przedmieścia Londynu oraz część hrabstwa Surrey, teren zamieszkały przez 2 358 570 osób. Autorem sprawozdania jest dominikanin francuski, ks. Jacques Coupet, który od dziesięciu lat mieszka i pracuje w Anglii. Jest między innymi współpracownikiem serwisu religijnego BBC.

Doświadczenia Southwark są interesujące nie tylko ze względów czysto ekumenicznych. Sytuacja diecezji zlokalizowanej na terenach zmieniających z ogromną szybkością cały swój społeczno-kulturalny charakter, w związku z przemysłową i urbanizacyjną rewolucją, jest niezmiernie typowa dla sytuacji Kościoła w całym dzisiejszym świecie. Jej problemy zasadnicze występują w większym lub mniejszym nasileniu wszędzie.

Jest to także diecezja znana już szeroko z tego, że wyjątkowo energicznie podjęła konkretne próby „bycia Kościołem w świecie" w sposób nowy. Być może część tych prób jest celowa i uzasadniona w angielskich i anglikańskich warunkach, lecz nie nadaje się do szerszych uogólnień. Być może także, niektóre z podjętych inicjatyw okażą się w ogóle chybione: sami najbardziej zapaleni reformatorzy z Southwark przyjmują taką ewentualność (choć uważają zarazem, że bez gotowości na ryzyko niepodobna już dzisiaj działać skutecznie).

Całokształt eksperymentu angielskiego wart jest jednak z pewnością poznania i rozważenia. Tym bardziej, że nie chodzi już w tym wypadku o jakieś inicjatywy grup niezwiązanych bezpośrednio z hierarchią kościelną czy nawet pozostających z nią w sporze. Dążenia i inicjatywy, występujące w Southwark, mają charakter naprawdę diecezjalny i są zamierzone oraz popierane przez tamtejszych biskupów.

Dla tej wreszcie części naszych czytelników, których zainteresował *Spór o uczciwość wobec Boga* i związana z nim dyskusja o tezach biskupa Robinsona, informacja o anglikańskim eksperymencie jest ciekawa po prostu jako konkretne tło tych tez. Autor *Honest to God* i *Nowej Reformacji* (a także wcześniejszych i nieznanych w Polsce prac o tym, jak *Być Kościołem w świecie* i jak *Liturgia staje się żywa*) jest biskupem-sufraganem, z tytułem biskupa Woolwich, właśnie w Southwark, i bierze czynny udział w licznych tamtejszych inicjatywach diecezjalnych.

Ks. Jacques Coupet przedstawia w swym sprawozdaniu parę typowych sytuacji parafialnych, które stanowią punkt wyjścia i zarazem uzasadnienie dla będącej w toku odnowy.

Najpierw dwie cyfry charakterystyczne dla całej Anglii: 70% dzieci przychodzących tam na świat zostaje ochrzczonych w parafiach anglikańskich. Lecz do kościołów anglikańskich chodzi jeszcze zaledwie 1% tych ochrzczonych. Sama liczba chrztów spada również. W rodzinach anglikańskich spadła w ostatnim trzydziestoleciu o blisko 20%.

Spójrzmy z kolei na poszczególne parafie w Southwark. New Ethlam: południowo-zachodnie przedmieścia Londynu, 15.000 mieszkańców, 2 kościoły, 2 księży. Ludność (robotnicy z wielkich bloków

nowego osiedla, urzędnicy i nauczyciele, głównie ze starszych „czynszówek") wyjeżdża na cały dzień do pracy, wraca wieczorem. Niedzielę traktuje się jako krótki i tym cenniejszy czas życia prywatnego oraz odpoczynku, a odpoczynek znaczy i znaczyć nawet powinien — oderwanie się od trosk i spraw roboczego tygodnia. Jakże się dziwić, że ci, co chodzą jeszcze do kościoła, nie chcą tam już słuchać o „teologii pracy" czy problematyce zawodowej. Łatwo mówić, i mówić słusznie, o palącej wprost konieczności powiązania chrześcijaństwa z tą strefą zajęć i myśli, której poświęca się 2/3 aktywnego życia. Jakże to czynić jednak w konkretnej socjo-psychologicznej sytuacji „dzielnic noclegowych"? Czy nadaje się do tego jeszcze struktura życia chrześcijańskiego, bazująca na zlokalizowanej w takich „dormitoriach" parafii i na tradycyjnym kontakcie niedzielnym, to znaczy związanym z dniem kojarzonym już nie z nasileniem więzi społecznych, jak dawniej, tylko raczej z „łapaniem tchu" w schronach życia prywatnego? Nie mówiąc już o tym, że te schrony nie w „dormitoriach" już zwykle się mieszczą (a więc nawet nie na geograficznym terenie parafii) tylko w samochodach, wylegających tłumnie na weekendy. Ludzie z Ethlam spędzają w każdym razie w swej parafii tylko bardzo małą część życia — ściśle prywatną. Reszta czasu upływa im całkiem gdzie indziej. Adresaci działalności dwu pastorów i ich nielicznych współpracowników świeckich — to na skutek tego głównie osoby pozostające w domu: chore, stare, czy z różnych innych względów niewciągnięte w pełni w życie grup społecznie aktywnych. Także osoby osamotnione, więc mające więcej czasu niż zapracowane i zaspieszone żony i matki.

Brak warunków, a także wydolności psychicznej, u ludzi pracujących zawodowo, na jakieś ściślejsze więzy sąsiedzkie w „dormitoriach", właśnie takie osoby stawia w najboleśniejszej sytuacji. Niewątpliwie więc akcje parafii są dla nich bardzo cenne i pożądane. Nie zmienia to jednak faktu, że — orientując się wyłącznie czy też głównie na nie — Kościół orientuje się tym samym na marginesy nurtu twórczego społecznie, nie zaś na jego centrum.

W Ethlam czyni się oczywiście próby ożywienia życia parafialnego. Istnieje parę grup i kółek, dwa razy w miesiącu odbywają się odczyty na aktualne tematy religijne, ale „Problemy wiary w roku 1970" i tym podobne przyciągają wciąż to samo wyżej wymienione grono, w którego składzie zmienia się niewiele.

Mniej więcej analogicznie przedstawia się sytuacja w wielu innych parafiach Southwark. Powoduje to zniecierpliwienie i frustrację młodych pastorów. Sądzą oni, że potrzebne są jakieś reformy bardziej radykalne, że mimo odwagi paru słynnych już działaczy i myślicieli aparat kościelny jako całość „nic nie rozumie"...

Dodatkową przyczyną zniechęcenia są zbyt małe postępy ekumenizmu. Rozbudzone tu zostały ogromne nadzieje, obiektywna sytuacja stwarza pilną konieczność jak najściślejszej współpracy, tymczasem hamuje wszystko opór istniejących mentalności, a także (czy przede wszystkim?) sztywność tradycyjnych schematów organizacyjnych. Nawet projektowane (i to już na rok 1971) zjednoczenie Kościoła anglikańskiego z metodystami zaczyna stać ostatnio pod znakiem zapytania.

Inna parafia i nieco inny aspekt problemu to Roehampton. Część północno-zachodnia diecezji, zamożna, podmiejska dzielnica willowa, do niedawna jeszcze nazywana „wsią". Istotnie, stoi jeszcze klasyczny wiejski kościółek z wieżą jak z sielskiego landszaftu, „relikwiarz", jak mówi tamtejszy pastor Hudson. Mówi to z gorzką ironią: relikwiarz to wszak na wpół muzeum, a na wpół grób. Na tle olbrzymich bloków nowego osiedla, które rozpiera się na skraju dawnej wsi i liczy już obecnie 25 tysięcy mieszkańców, kościółek ma rzeczywiście wygląd tyleż muzealny co symboliczny dla impasu społecznego chrześcijaństwa.

Nawet zakładając, że rozkwitną z czasem „kościoły w domu" (których jest już w tej chwili kilka w blokach Roehampton), jakiś ich ośrodek, jakiś kościół parafialny istnieć musi. To jednak łączy się znowu z całym pojmowaniem struktury parafii i jej roli. Jak ma taki kościół wyglądać i jaki mieć charakter? W Roehampton, jak i gdzie indziej, zdania są podzielone, nawet wśród ludzi widzących konieczność reform. Pogląd zwany w anglikanizmie „liberalnym" zakłada tylko pewien stopień unowocześnienia architektury, zmodernizowania liturgii itp. „Radykałowie" uważają za potrzebne znacznie głębsze i dalej idące zmiany. Jeśli kościół nasz, mówią, ma być tylko nowocześniej zaprojektowanym „miejscem odosobnienia", nie będzie nigdy naprawdę „wcielony" w rzeczywiste, laickie dziś życie ludzkie. Powinien stać się całkiem konkretnie „rynkiem" spraw w tym życiu aktualnych, „punktem zbiegania się i przecinania najróżniejszych trosk i zainteresowań dzielnicy"... Tylko jak to zrobić? W każdym razie niepodobna tego już robić inaczej niż na płaszczyźnie ekumenicznej. Tymczasem, także w Roehampton, sprawy nie są pod tym względem łatwe, gdy dochodzi już do praktycznych propozycji.

Są jednak również parafie, w których były czynione, i to z dużym nakładem sił, próby modernizacji całego życia parafialnego według „liberalnej" raczej recepty. Na przykład parafia Woolwich. Dzielnica głównie portowa, na południowym brzegu Tamizy, 12 tysięcy mieszkańców (przeważnie robotnicy), 3 kościoły, które siedem lat temu liczyły łącznie 50 (słownie: pięćdziesiąt) praktykujących.

W takiej sytuacji, na wyraźne żądanie biskupa Woolwich, miejscowa ekipa duchownych, pod kierownictwem pastora Staceya, rozpoczęła akcję odnowy. Pracowano bez wytchnienia przez cztery lata. Program obejmował pięć punktów: 1 — objęcie troską duszpasterską wszystkich mieszkańców parafii, 2 — formacja praktykujących, 3 — odmłodzenie zewnętrznego oblicza kościoła, 4 — konkretny udział kościoła we wszelkich dziedzinach życia dzielnicy, 5 — tworzenie odpowiednich instytucji dla zaradzenia tym potrzebom lokalnym, których nie rozwiązują istniejące organa społeczne i państwowe.

Pastor Stacey stwierdza, że „były to lata najbardziej wyczerpujące w jego życiu". Mimo to jednak, w roku 1964, w artykule zamieszczonym w „Observerze" i zatytułowanym znamiennie: *Porażka pewnej misji* przyznać musiał, że były też najbardziej frustrujące. Wyczerpano cały arsenał posunięć reformistycznych „liberalnego" typu i całe niemal posiadane środki finansowe. Ale liczba praktykujących podniosła się w ciągu tych lat tylko z 50 do 100, a co ważniejsze, jak to stwierdza samokrytycznie sama ekipa, inspiracja Ewangelii nie dotarła do społeczności Woolwich w żaden bardziej pośredni sposób.

Takie jest realne tło książek biskupa Robinsona. Są one, jak widać, owocem bardzo długich i bardzo ofiarnych prób stosowania tradycyjnych form i sposobów przekazu centralnych treści chrześcijaństwa w zlaicyzowanym świecie, nie zaś (jak może się zdawało pewnym krytykom) — skutkiem niezbyt odpowiedzialnego zamiłowania do intelektualnych „nowinek" i do polemik. Takie jest także tło ostatniej fazy odnowy w diecezji Southwark, głębiej teraz pojętej i szerzej zakrojonej.

Aby ją scharakteryzować, wspomnieć trzeba o kilku jej głównych aspektach. Pierwszym i podstawowym jest decyzja dopuszczenia eksperymentu w znacznie szerszej niż dotąd skali. Biskup Southwark, dr Stockwood, traktuje swą diecezję jako „casus specjalny". Znaczy to, że nie stara się narzucać swych rozwiązań komukolwiek, sam jednakże chce wypróbować, bez względu na ryzyko, wszystko, co na jego terenie wydaje się celowe.

Eksperymentem jest już sam obecny sposób prowadzenia parafii Woolwich. Z nowych prób o charakterze już ogólno-diecezjalnym wymienić trzeba: eksternistyczny kurs seminaryjny dla kandydatów na pastorów, pragnących kontynuować po święceniach pracę zawodową; ośrodek formacji laikatu, nastawiony głównie na teologię świeckiego życia; tak zwane „misje przemysłowe"; rozszerzającą się sieć „kościołów w domu"; wreszcie — próby uczynienia katedry w Southwark czymś w rodzaju „forum" dla aktualnej świeckiej problematyki.

Ekipa z Woolwich, po „porażce pewnej misji", nie załamała się. Zaczęto próbować świadczyć chrześcijaństwu w całkiem „świeckich" już strefach. Zlikwidowano 75% budynków i instytucji parafialnych, jako kosztownych a niespełniających swego zadania, i przerzucono centrum zainteresowania na grupy chrześcijan czy tylko „ludzi dobrej woli", czynne w świeckich placówkach i organizacjach. Sam kościół parafialny został przerobiony na gmach o wielu zastosowaniach. Znajdują się tam biura, obsługujące różne społeczne inicjatywy (jak np. spółdzielnię mieszkaniową dla młodych małżeństw), lokale kół dyskusyjnych czy artystycznych, czytelnie, nawet restauracje. (Całość, z opisu, przypomina coś w rodzaju naszych domów kultury, poszerzonych o rozmaite instytucje wyższej użyteczności). Tylko część, wystarczająco zresztą duża, jest nadal przeznaczona na cele kultu. W podziemiach znajduje się klub młodzieży, wyposażony w znakomitą płytotekę.

Jedną z głównych akcji społecznych, podjętych przez ekipę parafialną, jest wspomniana już spółdzielnia mieszkaniowa. Pastor Stacey, kierownik ekipy i dziennikarz (pisujący stale w miejscowym świeckim dzieniku), jest także sekretarzem tej spółdzielni, zajmującej się zakupem niedrogich budynków, zdatnych do przeróbki na mieszkania.

Sama ekipa „chrześcijańskiego świadectwa w świeckim życiu" jest już teraz ekumeniczna. W jej skład wchodzi siedmiu anglikanów, prezbiterianin, metodysta, baptysta i katolik (ks. Henri du Halgouët, który jest też nauczycielem w państwowej szkole w Woolwich). Laikat reprezentują tylko dwie kobiety. Ekipa utrzymuje stałe i ścisłe kontakty. Codziennie wieczorem spotyka się na wspólnej modlitwie. Decyzje, podejmowane kolegialnie, obowiązują wszystkich. Jest przy tym jasne, że nikt nie może działać wbrew zasadom swego Kościoła, i że każdy obserwuje jego przepisy i praktyki.

Orientacja zasadniczo misyjna, lecz rozumiana przede wszystkim jako „szerzenie Królestwa"; to znaczy stosunków i postaw ewangelicznych w laickich dziedzinach życia, stanowi ideę wiodącą także w strategii ogólno-diecezjalnej.

Ciekawą inicjatywą jest na przykład trzyletni „kurs przygotowawczy do święceń", który prowadzony jest od r. 1962 w Bletchingley. Kurs jest eksternistyczny i przeznaczony przede wszystkim dla ludzi, którzy już uprawiają jakiś świecki zawód i zamierzają kontynuować go także jako pastorzy. W grę wchodzą więc przede wszystkim kandydaci nie całkiem już młodzi. Sądzi się zresztą, że sam model kursu nie byłby odpowiedni dla jednostek jeszcze niezbyt dojrzałych i zdyscyplinowanych.

Studia są ciężkie. Wykłady odbywają się dopiero po godzinach

pracy, lecz program mimo to jest bardzo ambitny. Od września do marca trwają wykłady (profesorów Uniwersytetu Londyńskiego) z zakresu badań Starego i Nowego Testamentu, historii Kościoła i liturgii. Uczestnicy muszą składać liczne prace seminaryjne. Od kwietnia do czerwca w programie jest teologia anglikańska i nieobowiązkowy kurs greki. Raz w miesiącu wszyscy słuchacze spędzają razem weekend, a raz na rok mają miejsce wspólne dwutygodniowe rekolekcje. Przed samymi święceniami spędza się w Bletchingley cały miesiąc.

Pastorzy pracujący nie są w pełni analogią „księży robotników". W ich typie powołania chodzi o realizowanie „chrześcijańskiej diakonii" w każdym bez wyjątku zawodzie, do którego ktoś czułby się powołany, nie zaś tylko o solidarność z określoną klasą społeczną. Motywacją główną jest szacunek dla pracy ludzkiej jako znamienia twórczego i pełnego człowieczeństwa, oraz chęć uczestniczenia w pełni w życiu dzisiejszych ludzi. Dlatego w szeregach pastorów pracujących znaleźć można przedstawicieli najrozmaitszych zawodów, od piekarza czy magazyniera do dyrektora szkoły, dziennikarza lub inżyniera. Są oni najczęściej (choć nie zawsze) związani jakąś funkcją duszpasterską ze swą parafią. Zdarza się, że próbują łączyć pełnoetatową pracę zawodową z funkcją proboszcza, co jednakże jest już zwykle niewykonalne. Jak dotąd nie ma ich wielu. Nie zawsze spotykają się rzecz prosta z pełnym zrozumieniem wśród wiernych. Skarżą się też czasem, że władze kościelne nie udzielają im dość pomocy, nawet biskup Stockwood, który sam tę ideę rzucił, nie zawsze ma, jak słychać, dość czasu dla jej pionierów. Każdą nową drogę czy myśl opłaca się jednak pewnym osamotnieniem. Los wychowanków Bletchingley, którzy mają w każdym razie swój ośrodek i życzliwość swego biskupa, nie należy z pewnością pod tym względem do najtrudniejszych w chrześcijaństwie.

Bletchingley jest również siedzibą kursów formacji laikatu. Dwadzieścia weekendów w ciągu roku poświęca się tam na seminaria dla różnych grup i środowisk, na temat roli chrześcijaństwa w świeckim świecie i teologii pracy. Przemyślenia i sugestie, będące owocem tych spotkań, są następnie w sposób systematyczny przenoszone na teren parafii, w których ludzie świeccy prowadzą nieraz rekolekcje i wygłaszają kazania. Nad tym, aby kursy nie przekształcały się w bezpłodne „kluby dyskusyjne" lecz wydawały konkretny plon w treściach i stylu pracy parafialnej, czuwa ze szczególną uwagą niezmordowana Cecilie Goodenough, asystentka biskupa. Niezmordowana naprawdę, bo dwukrotnie już w ciągu życia musiała zrewidować i jak mówi „przerobić od początku" całą swą rozległą wiedzę teologiczną i biblijną. Ma naturalnie sto-

pień doktorski już dawno, ale, jak twierdzi, dopiero po dziewięciu latach „przerabiania wszystkiego od początku" odkryła, że „teologia, która nie jest o życiu i dla życia, nie znaczy po prostu nic".

„Misje przemysłowe", czyli S.L.I.M. (South London Industrial Mission) datują się jeszcze z czasów wojny, kiedy ludzie, spotykając się w schronach czy na posterunkach obrony cywilnej zbombardowanych lub zagrożonych fabryk, zaczęli spontanicznie tworzyć wspólnoty w duchu chrześcijańskim i działać razem w tym duchu. Wtedy nie nazywano tego jeszcze „obecność Kościoła w świecie". Po wojnie jednak zaczęto tę jej formę kontynuować już świadomie i grupy „misji przemysłowej" są dziś w wielu biurach czy fabrykach Southwark. Jest to ruch laicki, który przypomina nieco niektóre formy pracy Akcji Katolickiej, mniej jest jednak nastawiony na „pogłębianie duchowości" (zmierzając do formalnego nawrócenia), a bardziej na „tworzenie Królestwa" solidarności i sprawiedliwości jako na wartość samą w sobie, nawet wtedy gdy nie ma etykiety wyznaniowej.

Przewodniczącym S.L.I.M. był przez długi czas Ray Gunter, obecny minister pracy. Teraz funkcję tę pełni biskup Robinson, twierdząc jednak, że jest to tylko przejściowe, gdyż powinna ona znajdować się w rękach człowieka świeckiego. Ostatnio wielkie wzburzenie w tych środowiskach wywołała debata parlamentarna nad ograniczeniem prawa imigracji ludności kolorowej z krajów Commonwealthu. Może to mieć nawet pewien wpływ na przeważającą tu orientację polityczną. Radykałowie chrześcijańscy anglikańskiego typu sympatyzowali najczęściej z partią labourzystowską. Ostatnio stawali się coraz bardziej wobec niej krytyczni. Sprawa ograniczenia imigracji na „rasistowskim" — jak to oceniają — podłożu niezmiernie ten krytycyzm wzmogła. Ostry protest złożył arcybiskup Canterbury, a biskup Robinson wystąpił z Labour Party, której był członkiem, i wstąpił do Partii Liberalnej, bardzo słabej liczebnie, ale — jak pisał — „mającej przynajmniej w swym gronie ludzi dość odważnych, by w pewnych wypadkach odważyć się wstać i dać się policzyć". Jak się zdaje, nie jest to jedyny możliwy wybór, i część anglikańskich reformatorów zacieśni być może swe kontakty ze środowiskami marksistowskimi, „na lewo" od labourzystów.

„Kościoły w domu" są tematem bardzo kontrowersyjnym, częściowo dlatego, że prasa świecka (np. „Paris Match") ukazywała je nieraz w świetle tyleż sensacyjnym co powierzchownym, bez poważniejszego wyjaśnienia teologii, która tę formę liturgii inspiruje. W zamieszczonym poniżej fragmencie książki biskupa Woolwich *Jak być Kościołem w świecie* wyjaśnione są przesłanki, skłaniające

dzisiaj wielu chrześcijan do postulowania różnych form Mszy w domu (co nie ma w żadnej mierze odsuwać czy wykluczać Mszy czy też Wieczerzy Eucharystycznej w parafii). Z przesłankami tymi można się zgadzać lub nie. Nie można jednak odmówić im (jak to czynią pewne prezentacje i pewne plotki) powagi i najgłębszego szacunku dla aktów, które są samym sercem kultu i wiary.

Pastor Ernest W. Southcott, obecny proboszcz katedry w Southwark, jest znany w Anglii jako pionier „kościołów w domu". Rozpowszechniły się one w jego poprzedniej parafii, w przemysłowej miejscowości Halton, niedaleko Leeds, w północnej Anglii. Pastor Southcott spędził tam 18 lat. Robotnicze głównie środowisko miasta było całkowicie zdechrystianizowane. Tłem kontaktów z ludnością i kontekstem prezentacji Ewangelii były więc oczywiście mieszkania prywatne, a ich pierwszą i stałą zresztą treścią potoczne troski i radości życia. „Kościoły w domu" w Halton powstawały więc w sposób naturalny. Nawiązania życia do Ewangelii przez poranną i wieczorną lekturę Pisma Świętego odbywały się w gronie rodziny czy przyjaciół, w toku refleksji nad bieżącymi sprawami praktycznymi. Najgłębszy sens Eucharystii odkrywano także wprost, przy własnym stole, nie dochodząc doń dopiero drogą w tym wypadku okrężną, to jest poprzez rozszyfrowywanie antycznych form nabożeństw oficjalnych, w obcym już dla wielu mieszkańców Halton kościele. W swej książce *Parafia żywa,* pastor Southcott pisał: „Właśnie wprowadzając kościół wprost do rodzinnego domu odnajdowaliśmy na nowo sens celebrowania Eucharystii. Uwidaczniały nam się związki między świętością a zwyczajnym życiem, między sferą sakralną a sferą profańską... Zrozumieliśmy także, że jeśli nie pójdziemy sami do ochrzczonych, którzy już nie praktykują, to niedługo nie będziemy już mieli kogo chrzcić w naszych kościołach... Wszystko, co robi się w parafii, powinno móc być robione w domu. W każdej dzielnicy, w domach rodzinnych właśnie, odbywają się u nas modlitwy poranne, i wieczorne nabożeństwa z kazaniem, a w niedzielę wszystkie te kościoły domowe gromadzą się we wspólnym kulcie parafialnym".

Kościoły w Halton cechowała bardzo daleko posunięta ekumeniczność (co samo przez się nasuwało się w „domowej" sytuacji, gdzie wykluczenie ze wspólnoty sąsiada czy przyjaciela musi być czymś szczególnie rażącym). Pastor Southcott gościł też stale rozmaitych sympatyków i obserwatorów z całego świata, których interesował jego eksperyment. Kiedy w r. 1961 został proboszczem katedry w Soutwark nie poprzestał jednak na jego kontynuowaniu.

Swoją następną troskę formułował tak: „W Halton odkryliśmy na nowo parafię i jej rolę. Teraz trzeba odkryć katedrę i rolę katedry." Jest to według niego rola wydobywania i ukazywania „sa-

kralnego wymiaru powszedniości". Obecnie trwa eksperyment mający na celu wypróbowanie jednej z wielu możliwych form konkretyzowania tego. Mianowicie na czas od 1. X. 1967 do 29. IX. 1968 wprowadzono tak zwane „niedzielne wieczory w Southwark". Są to w istocie powszechne, wszystkim dostępne wieczory dyskusyjne, na tematy aktualne, jak wychowanie, sztuka, środki masowego przekazu, dialog z marksistami itp. Nawa staje się wtedy istotnie „rynkiem" czy „forum", na którym zbiegają się i przecinają różne aspekty świeckich trosk i aspiracji, znajdujące tu zarazem jakąś oś koordynacji i odniesienia. Pastor Southcott przypomina, że wciąż się dzisiaj mówi o potrzebie „opuszczenia murów" przez Kościół i wyruszenia na drogi świata aby tam, na świeckim terenie, świadczyć Ewangelii. Pyta jednak, czy zarazem nie należy zagadniania odwracać, to znaczy czy drzwi katedry nie powinny być również szeroko otwarte dla świeckich form i problemów działania. W ten sposób „wszystkie akcje ludzkie, przebiegające poza murami, będą się w niej co jakiś czas zbiegać, przy czym odnajdą swój wymiar sakralny. Sacrum bowiem nie różni się niczym od profanum: sacrum to samo profanum właśnie, tylko 'odłożone' i ofiarowane. To po prostu nasz chleb codzienny, złożony w ofierze i konsekrowany".

Nie wiadomo jak rozwinie się dalej swoją „specjalną drogą" diecezja Southwark i jak oceni pierwsze lata eksperymentu jego opiekun i inspirator, odważny biskup Stockwood. W każdym razie jest to teren ,gdzie zaczęto próbować urzeczywistniać coś z najnowszych teorii o „Kościele wcielonym w świat współczesny". Teorii, o których napisano już na pewno setki dysertacji, lecz których konsekwentniejsze realizowanie jest jak dotąd niestety najczęściej dziełem małych, łatwo alienujących się grup, a rzadko, jak w Southwark, czy w Holandii, próbą wspólną, prowadzoną w skali diecezji albo kraju.

Anna Morawska

KOŚCIÓŁ W DOMU A KOŚCIÓŁ PARAFIALNY*

Paweł... do kościoła Bożego, który jest w Koryncie (1 Kor 1, 2)
Paweł... do kościoła w twym domu (Flm 1, 2)

Dla Nowego Testamentu, Kościół jest zawsze wielkim Kościołem, Bożą *ecclesia,* Ciałem Chrystusa. To jest punkt wyjścia au-

---

* Z rozdziału V książki pt. *On Being the Church in the World,* London 1960, SCM Press.

torów biblijnych. Nie definiują oni Kościoła jak kongregacjonalizm (i jak artykuł XIX Kościoła Anglikańskiego, mówiący, że widzialny Kościół Chrystusa jest kongregacją wiernych), to znaczy nie zaczynają od kategorii wspólnot lokalnych, potem dopiero przechodząc do Kościoła uniwersalnego, jako ich federacji. Chociaż jednak Kościół w Nowym Testamencie jest zawsze wielkim Kościołem, to może zarazem i musi być ucieleśniony w poszczególnych wspólnotach, które również nazywa się „kościół". Kościół, o jakim Paweł pisze, że „jest w Koryncie" czy też „w twoim domu", w domu Filomena. Te wspólnoty nie są tylko kawałkami Kościoła; stanowią pełnię Ciała Chrystusa, istniejącą w każdej z Jego komórek. Każda taka komórka jest mikrokosmosem, odtwarzającym w swej własnej skali w sposób doskonały — całość. Jest to niesłychanie ważny punkt doktryny Kościoła lokalnego i kongregacjonalizm oraz nasze własne artykuły, uchwyciły go znakomicie, a tylko uznają go niesłusznie za punkt wyjścia dla definicji Kościoła w ogóle.

Chcę rozważyć tutaj pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie dwa poziomy życia Kościoła, wymienione w zacytowanych na początku tekstach Pawłowych: „kościół który jest w Koryncie" i „kościół w twoim domu". W przekładzie na język współczesny będzie więc chodziło o stosunek kościoła w parafii do kościoła w prywatnym mieszkaniu.

Kościół parafialny jest czymś znajomym i zrozumiałym. Ale koncepcja „kościoła w domu" wymaga wyjaśnienia.

Możliwe są tu błędne stanowiska, oba płynące z nie-teologicznych sposobów myślenia. Stanowisko pierwsze polega na traktowaniu kościoła w domu jako dogodnego lecz tylko przejściowego rozwiązania, jako prowizorium, typowego dla pierwotnego Kościoła w Jerozolimie, czy każdej w ogóle sytuacji misyjnej, i służącego do doczekania chwili, gdy założy się już kościół parafialny. Stanowisko drugie widzi w kościele w domu tylko narzędzie ewangelizacji, tylko technikę dotarcia do tych grup ludzi, którzy nie są jeszcze gotowi na przyjęcie pełnego chrześcijaństwa, w formie życia parafialnego. Byłby to więc, by tak rzec, półmetek dla nawpół-nawróconych; chrześcijaństwo, przyniesione do domu czy fabryki, miałoby służyć do tego, by poprzez nie przeprowadzać potem ludzi do pełnego życia sakramentalnego Kościoła.

Otóż oba te podejścia są w świetle Nowego Testamentu nieadekwatne. W Nowym Testamencie kościół w domu nie jest jakimś skleconym *ad hoc* prowizorium, tylko koniecznym teologicznie elementem życia Ciała Chrystusa jako całości. Paweł pisał: „Pozdrawia was serdecznie w Panu Akwila i Pryscylla razem z kościołem w ich domu" (1 Kor 16, 19), a także: „Pozdrówcie Pry-

skę i Akwilę... i kościół w ich domu" (Rz 16, 3, 5), „Pozdrówcie braci w Laodycei, zarówno Nimfasa jak i kościół w jego domu" (Kol 4, 15). I Paweł nie stwierdzał przez to wcale, że wszyscy ci ludzie pracują w jakichś strefach marginesowych, gdzie nie założono jeszcze „parafii", bo przeciwnie, Efez, Rzym i Laodycea były już wtedy ośrodkami, gdzie chrześcijaństwo dobrze się zakorzeniło. Nie uważał też środowisk, do których pisał, za jakieś nawpół dopiero chrześcijańskie placówki przygotowawcze wiary. Z listów wynika raczej, że były to Kościoły wewnątrz Kościoła „parafialnego", podobnie jak dzisiaj parafie są Kościołami wewnątrz diecezji. Każda kolonia wczesnochrześcijańska była utkana z małych komórek, jak plaster miodu.

Kościół nowożytny zagubił, z wielką dla siebie szkodą, tę koncepcję komórkowej struktury parafii, odzwierciedlającą komórkową strukturę diecezji. Diecezji nikt z nas nie pojmuje jako aglomeracji jednostek czy też federacji lokalnych organizacji chrześcijańskich, lecz uważamy ją wszyscy za organiczny związek parafii. Tymczasem w mniejszej skali, to znaczy w skali parafialnej, zadowalamy się tym pierwszym niesłusznym obrazem: nasze parafie są też istotnie w wielkiej mierze zbiorowiskami jednostek, a gdy istnieje między nimi jakaś głębsza więź, to tworzy się ona nie na bazie parafii, tylko różnych organizacji. Organizacje jednak nie są miniaturami Kościoła w jego całości, i nikt nie mógłby ich nazywać „Kościołami" (chociaż próbują czasem działać jako Kościoły). Kościół w domu natomiast, który nie jest jakimś sektorem wydzielonym ze społeczności chrześcijańskiej według klucza wieku, płci czy też zawodu, lecz jest tą samą mieszanką co ta społeczność, jest naturalną komórką parafii *par excellence*. Obszar jego autentycznych więzi ludzkich jest mniejszy niż obszar parafialny (może być na przykład obszarem jednej ulicy). Ponieważ wspólnoty współczesne nie są często wcale geograficzne, może się też zdarzyć, że Kościół taki znajduje się w ogóle poza strukturą terytorialnej parafii (na przykład Kościół w fabryce czy w biurze) i w takim wypadku sprawa jego właściwego ośrodka parafialnego wymaga nowego przemyślenia.

Teologiczne dowartościowanie idei „kościoła w domu" jest moim zdaniem jednym z najważniejszych zadań obecnego pokolenia chrześcijan. Organizacje kościelne uważam za kwestię, która może być rozstrzygana dowolnie, według potrzeb poszczególnych parafii. Natomiast odkrycie na nowo komórkowej struktury Kościoła jest po prostu kwestią jego życia jako całości.

Jeśli Kościół w domu jest naprawdę mikrokosmosem Kościoła w jego całości, musi odtwarzać swym życiem wszystkie „znamiona" katolickości: nauczanie i braterstwo Apostołów, łamanie chle-

ba i modlitwę. Znamiona pierwsze i trzecie to przyjęte bez oporów cechy Kościoła komórkowego, które realizuje się w grupowej refleksji nad Biblią i we wspólnej modlitwie. Chcę tu więc mówić tylko o znamieniu drugim to znaczy o łamaniu chleba. Eucharystia bowiem jest aktem specyficznym Kościoła, jego znamieniem *par excellence*, przez nią ustanowiona zostaje wspólnota-*koinonia* i przez nią Kościół jest rozpoznawalny jako taki, czy to w katedrze czy w obozie koncentracyjnym. Na żadnym z poziomów życia chrześcijańskiego nie powinny istnieć wspólnoty bez Komunii.

Tu jednak, jak przypuszczam, natkniemy się z miejsca na opozycję: jakże jakiś fragment parafii może celebrować Komunię świętą? Jak może garstka ludzi, jeden dom, dokonywać czegoś, co jest aktem całego Kościoła? Pytania takie dowodzą tylko, jak spaczona jest dziś nasza eklezjologia. Bo postawmy inne: jak może celebrować Eucharystię parafia? Tylko dla nas jest to oczywistością. Ale nie było wcale oczywistością w drugim wieku, w którym skłaniano się do poglądu, że ważna może być tylko Eucharystia diecezjalna, taka, w której prezydował biskup. Trudność ta została przezwyciężona, gdy uznano, że każdą Eucharystię, na każdym poziomie życia kościelnego, celebruje cały Kościół. (...)

Gdzie ma miejsce to celebrowanie, w budynku kościelnym czy też w domu, okazało się już wtedy bez większego znaczenia: zrozumiano, że ważna jest wspólnota, która celebruje. Ponieważ jednak z biegiem czasu zatraciliśmy tak bardzo nasze korzenie w glebie realnego życia, ważne się stało odzyskanie napowrót więzi Eucharystii z codzienną pracą. Jeśli dzisiejsza wspólnota ma rozumieć naprawdę to, co czyni, musi przeżyć Eucharystię bezpośrednio w kontekście potu i nawozu powszedniości, „zobaczyć" niejako, jak tę powszedniość składa w ofierze i przeistacza.

Oto fragment opisu Mszy, odprawianej po zakończeniu dnia pracy przez księdza-robotnika, w mieszkaniu francuskiego dokera: „Piękniejsze niż kwiaty (bo niektórzy dokerzy przynieśli kwiaty, prawdziwe kwiaty z kwiaciarni) było to, jak ciężko przyklękał ksiądz, strudzony swą ciężką pracą, to, jak jego każdy gest był twardy od brzemion, które dźwigał cały dzień. Tutaj tajemnica Odkupienia dokonuje się w tym miejscu najdokładniej, gdzie jest potrzebna. Siedmioro dzieci gospodarzy bawi się na dworze, i gdy po dziękczynieniu spotykamy się wszyscy — na podwórku, wśród schnącej bielizny i starych kocy rozwieszonych dla wywietrzenia — wszystko to razem wydaje się każdemu z nas nowe."

Kiedy Eucharystia zostanie zaniesiona w życie tak właśnie — odkryjemy znów wiele rzeczy zapomnianych. W parafii, a bardziej jeszcze w katedrze, musi ona stawać się oficjalna i ulegać

stylizacji, jak każda funkcja społeczna czy sakralna wielkiej skali. Tak być nawet powinno. Jest to jednak zdrowe tylko pod warunkiem, że jednocześnie doświadcza się, właśnie na szczeblu kościoła w domu, tego aspektu Eucharystii, który nie jest oficjalny lecz naprawdę spontaniczny. Z pewnością istniałby jakiś bardzo istotny brak w naszym życiu, gdybyśmy nie znali żadnej innej formy wspólnego posiłku prócz bankietu u burmistrza w strojach wieczorowych. (...)

Tylko Duchowi Świętemu wiadomo, co nastąpi, gdy Eucharystia będzie rzeczywiście znowu przeżywana wprost w zawalanym gliną codzienności świecie... W każdym razie liturgia, sprowadzona do tej strefy, będzie musiała zrekonstruować się w formie o wiele prostszej, odpowiedniej dla Kościoła „komórkowego". Wolno chyba mieć nadzieję, że na tym poziomie życia chrześcijańskiego dopuszczoną będzie duża swoboda eksperymentowania, przy czym wiążące pozostałyby tylko cztery wielkie „momenty znaczące" pierwotnej Eucharystii, to znaczy ofiarowanie, dziękczynienie, łamanie chleba i komunia. Mówię — „na tym poziomie życia chrześcijańskiego," bo według mego przekonania nie jesteśmy w tej chwili w stanie jako Kościół zrewidować naszej liturgii parafialnej. To dopiero nadejdzie. Powodem realnych i potrzebnych zmian będzie właśnie sytuacja, w której ludzie zaczną zdawać sobie sprawę, że obecna parafialna liturgia nie reasumuje w sposób adekwatny tego wszystkiego, co Eucharystia znaczy dla nich w dni powszednie, w ich kościele w domu. Nie wpadajmy też w panikę: ten proces rozciągnie się zapewne na całe pokolenia. Będzie mógł jednak nastąpić tylko pod warunkiem, że na szczeblu kościoła w domu pozostawi się wolność działania Duchowi Świętemu. Czemuż zresztą miałoby to nas tak przerażać? Wierzymy wszak w grzech; czyżbyśmy przestali wierzyć jeszcze mocniej, że Kościół, jeśli naprawdę jest Kościołem, nie może iść w stronę złą?

Chcę tu podkreślić jeszcze raz to, od czego rozpocząłem: Kościół w domu musi być odkryciem teologicznym (w sensie odkrycia napowrót starych chrześcijańskich treści), nie zaś tylko techniką ewangelizowania, jakkolwiek ważny byłby i ten aspekt. Kościół w domu już sam jako taki jest Kościołem, Kościołem w najmniejszej komórce życia chrześcijańskiego, czyby się ona mieściła wśród dokerów w Koryncie czy wśród studentów teologii w Wells. (...)

Post scriptum:

Moje powyższe refleksje zbiegły się z kierunkami myślenia, ku którym konkretna sytuacja parafialna w Halton popchnęła pastora Southcotta. Spędziłem w jego parafii kilka dni, oglądając na

jawie „widzenia", które sam przedtem miałem w publicystycznych „snach". Wychodziliśmy, w tym samym mniej więcej okresie czasu, z całkiem innych punktów widzenia: ja od postulatów teologii Nowego Testamentu, pastor Southcott od konkretnych potrzeb lokalnych. Może więc warto odnotować jeszcze, jakie dodatkowe uwagi nasunęła mi ta konfrontacja.

Nie będę próbował opisywać tego, co widziałem w Halton. Chcę tylko powiedzieć, że jest to życie Kościoła na szczeblu, na jakim był on chyba rzadko przeżywany od czasów Dziejów Apostolskich. Czym jest łamanie chleba, biegnące w krąg, od domu do domu, czym jest *ecclesia* Boga, odkrywana w jej całej pełni u samych fundamentów, w suterenach — zrozumieć można tylko, gdy brało się w tym udział, gdy się samemu słuchało bezpretensjonalnych świadectw ludzi, którzy w ten właśnie sposób poznali Chrystusa i których zmysł eklezjologiczny jest niezmiernie żywy i pełen wyrazu, choć nierzadko zakryty przed mądrymi i roztropnymi.

Rozpatrując, w izolacji niejako, zjawisko kościoła w domu, nie należy nigdy zapominać, że w Halton wiąże się ono z niezmiernie prężną parafią, z której komunii wypływa, żywiąc ją nawzajem, i że zgromadzenie parafialne jest z kolei wintegrowane w życie diecezji. Prawdziwe znaczenie tego eksperymentu polega na tym, że nie jest on jakąś nową formą kongregacjonalizmu, tylko episkopalizmem w jego formie podstawowej. Jeśli idzie o sam kościół w domu, trzy rzeczy w Halton wydają mi się ważne dla Kościoła jako całości. Żadna z nich nie jest nowa, tutaj jednak nabierają mocy faktów przeżytych, doświadczonych, a więc mocy, jakiej nie dorówna żadna teoria.

1. Kościół w domu daje żywy kontakt z formą Kościoła inną od wszystkich jakie ludzie u nas znali. Jest to forma, zmuszająca uczestników do konfrontacji z pytaniami, których na innych szczeblach życia chrześcijańskiego udaje się uniknąć. Po prostu gdy odpada „chodzenie do kościoła", nie ma już wyjścia, tylko trzeba naprawdę być Kościołem, chcąc być chrześcijaninem. W sytuacji takiej postawa misyjna i ewangeliczny stosunek do bliźnich jawią się jako nakazy o świeżej, naglącej sile. Nie można już w niej ignorować ani domu sąsiada (kościół parafialny realnego „sąsiada" po prostu nie ma!), ani chrześcijanina siedzącego obok (dom prywatny to i pod tym względem coś całkiem innego niż kościelne ławy).

W kościele w domu brak jedności chrześcijan staje się wyzwaniem szczególnie naglącym. Gdy zanikać zaczynają różnice powierzchowne, a ludzie w tym samym mieszkaniu nadal są podzieleni, pytania „dlaczego" i „jak długo jeszcze" nabierają dojmującej rzeczywistości. Jednocześnie więź cementująca kościół w domu

jest znacznie mniej podatna na dezintegrację od zewnątrz. Nawet gdyby nadbudowa się rozpadła, Kościół nie musi „schodzić w podziemie", bo żyje przecież i tak w podziemiu.

2. Drugie odkrycie, dokonywane w Halton, to znaczenie świętości. Wiążąc razem słowa: „święte" i „pospolite", czyli „pospólne", jak to ma miejsce w nazwie „Komunia święta", chrześcijaństwo stworzyło coś absolutnie nowego. Cała religia Słowa, które stało się Ciałem, zawisła od tego zestawienia treści definiowanych przedtem jako przeciwieństwa. Otóż przeniesienie Komunii Świętej z sanktuarium do kuchni czyni ten centralny „skandal" chrześcijaństwa znów czytelnym i jednoznacznym. Czy jedynym „właściwym" miejscem dla Sakramentu jest konsekrowany budynek? Właśnie tak mniemają instynktownie ci wszyscy, w których celebrowanie Eucharystii w domu budzi wątpliwości. Ci jednak, którzy brali w nim udział, twierdzą jednogłośnie, że atmosfera skupienia i czci wcale się nie zatraca, a natomiast wzrasta poczucie świętości tego co najzwyklejsze. „Nie możemy już kłócić się przy tym stole"... „mam uczucie, dopiero teraz, że ten dom jest rzeczywiście cząstką wszechświata Boga"... „praca i nabożeństwo to już nie są teraz rzeczy zlepiane sztucznie"...

F o r m y tej nowo-odkrywanej świętości, naturalne na tym szczeblu środki wyrazu Komunii Świętej muszą dopiero być powoli wynajdywane. Szansa spontanicznego wzrostu w tej dziedzinie będzie jednak realna tylko wtedy, kiedy będzie to wzrost swobodny. Moim zdaniem, byłaby to wielka szkoda, gdyby władze, wiedzione ostrożnością lub zamiłowaniem do administracyjnego ładu, chciały narzucać tu kanony liturgiczne, na które całkiem słusznie kładą nacisk w odniesieniu do parafii.

3. Trzecią kwestią, jaka się nasuwa w związku z kościołem w domu, jest charakter i przyszłość służby kapłańskiej. Wiele względów, jak brak kadr, brak funduszy czy odnowa metod ewangelizacji, sprawia, że w coraz szerszych kręgach wysuwa się postulat pomocniczego nie-zawodowego duchowieństwa. W Kościele Anglikańskim wydaje się to nawet wręcz nieodzowne, i obawiać się należy tylko tego, że nie uczyni się nic w tym kierunku aż do chwili, gdy będzie to już całkiem nieuniknione ekonomicznie. W takim wypadku bowiem nie wyciągniemy już z tego żadnych korzyści duchowych.

Wielkie znaczenie kościoła w domu leży w tym, że on właśnie stawia tę kwestię w sposób właściwy, i ukazuje jej naglącą aktualność. Nowy typ służby kapłańskiej w jego kontekście jawi się jako konieczny dla misji Kościoła w jego normalnej (to znaczy parafialnej) formie, a nie tylko dla jakichś (wątpliwych?) eksperymentów w zakresie ewangelizacji, eksperymentów, które w dodat-

ku (jak się błędnie mniema) można w każdej chwili odrzucić jako „produkty uboczne" czy zgoła „półprodukty". Kościół w domu jest sam w sobie żywym dowodem bardzo realnej potrzeby tego, by służbę kapłańską pełnić mogli ludzie świeckiej pracy, aby nie byli oni już tylko pomocnikami (jak lektorzy, diakoni itp.) w Kościele parafialnym, lecz Tymi, Którzy Łamią Chleb, księżmi w pełnym tego słowa znaczeniu w Kościołach „tubylczych", tych „z suteren". (...)

Brak miejsca nie pozwala na wyliczenie tu wszystkich zasad i poczynienie wzystkich zastrzeżeń, potrzebnych może, aby uniknąć możliwych nieporozumień. Eksperyment kościoła w domu jest z pewnością pełen niebezpieczeństw, i w swych konkretnych realizacjach zawsze pełen braków, których najostrzej świadomi są najwięksi jego entuzjaści. Chciałbym jednak, z całą odpowiedzialnością za słowa, których wagi jestem świadom, dać tu wyraz memu przeświadczeniu, że kościół w domu, którego początki u nas widziałem w Halton, jest najważniejszym ze wszystkich nowych zjawisk w Kościele Anglikańskim.

John A. T. Robinson
tłum. Anna Morawska

GEOMETRIA WSZECHŚWIATA

NA MARGINESIE LEKTURY: EDMUND T. WHITTAKER, *OD EUKLIDESA DO EINSTEINA*

W popularnej serii wydawniczej „Omega" ukazała się nieduża książeczka Sir Edmunda Whittakera zatytułowana *Od Euklidesa do Einsteina*. Dziełko przedstawia rozwój filozoficznych i matematyczno-fizycznych pojęć związanych z przestrzenią. Dwa nazwiska stanowią jakby klamry tego rozwoju: Euklides — historia jego życia tonie w zamierzchłych czasach trzeciego stulecia przed Chrystusem — i Einstein, kolejami swego losu zaangażowany w największe konflikty XX wieku.

Elementy Euklidesa to książka, która podobno zajmuje drugie — po Biblii — miejsce pod względem ilości wydań. Od roku 1482 ukazało się ich ponad pięćset. *Elementy* są pięknym przykładem matematycznej ścisłości. Euklides w niezwykle precyzyjny sposób uporządkował w nich całą znaną podówczas wiedzę geometryczną. Z kilku, jak sądził, oczywistych pewników wyprowadził wszystkie twierdzenia geometrii. Geo-

Warszawa 1965. PWN, Seria Omega, Tłum. Jacek Mączyński, str. 140

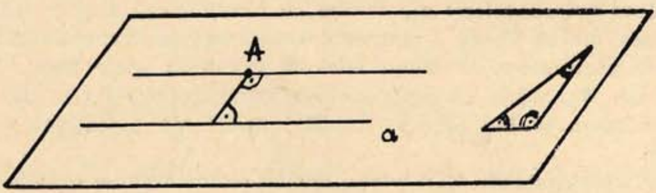
metria przestała być mniej lub więcej luźnym zbiorem tez i reguł konstrukcyjnych, stała się logicznie zwartym systemem. Odtąd, chcąc podkreślić ścisłość jakiejś argumentacji, zwykło się mówić, iż jest ona zbudowana „more geometrico" — na wzór geometrii. Jeszcze w XX wieku *Elementy* służyły za szkolny podręcznik geometrycznej wiedzy.

Za punkt wyjścia geometrii Euklides przyjął kilka tzw. postulatów. Oto niektóre spośród nich: przez dwa punkty można przeprowadzić tylko jedną prostą; prostą można przedłużać nieskończenie w dwu kierunkach; dwa kąty proste są sobie równe. Wśród postulatów Euklidesa znajdował się jeden — słynny postulat piąty — który od początku zwracał na siebie uwagę matematyków: jeżeli mamy daną prostą i punkt leżący poza nią, to przez ten punkt można przeprowadzić tylko jedną prostą równoległą do danej. Z tego postulatu w sposób oczywisty wynika, że dwie proste nierównoległe zawsze się przecinają. To ostatnie zdanie można uważać za inne sformułowanie tego samego postulatu. Chcąc jednak zachować logiczną ścisłość, zanim wypowiemy piąty postulat w którymś z tych dwu sformułowań, musimy najpierw określić, co rozumiemy przez wyrażenie „proste równoległe". Ażeby uniknąć tej niedogodności, Euklides wyraził piąty postulat w nieco bardziej zawiłej formie. Właśnie ta bardziej skomplikowana forma nasunęła matematykom podejrzenie, że postulat o prostych równoległych nie jest postulatem, lecz twierdzeniem; nie trzeba go przyjmować z góry jako założenia, lecz można drogą logicznego wnioskowania wyprowadzić z pozostałych postulatów. W ciągu wieków czyniono wiele prób, żeby to udowodnić. Wszystkie kończyły się niepowodzeniami. Po każdej z nich nadal sądzono, że Euklides się mylił i nadal nie potrafiono mu tego wykazać.

W pierwszej połowie XIX wieku dwóch matematyków prawie równocześnie, aczkolwiek zupełnie niezależnie od siebie, wpadło na ciekawy pomysł. Co się stanie gdy spróbujemy zbudować geometrię w oparciu o wszystkie pewniki, takie jak je przyjmował Euklides, ale zamiast piątego postulatu przyjmiemy jego zaprzeczenie? Jeżeli pewnik o równoległych nie jest postulatem, lecz „mieści się" w pozostałych, to przyjmując pozostałe pewniki przyjmujemy i piąty, a równocześnie go zaprzeczając, powinniśmy uzyskać system geometryczny sprzeczny, tzn. taki, że przynajmniej niektóre twierdzenia zbudowanej w ten sposób geometrii będą przeczyć sobie nawzajem. W latach 1829—30 profesor uniwersytetu w Kazaniu, Mikołaj Łobaczewski, a w roku 1832 młody oficer armii austro-węgierskiej Jan Bolyai stworzyli pierwszą „geometrię nieeuklidesową" opartą na zaprzeczeniu piątego postulatu. Piąty postulat w nowej wersji brzmiał: przez punkt nie leżący na danej prostej można przeprowadzić nieskończenie wiele prostych równoległych do danej. System Łobaczewskiego—Bolyai nazywa się dziś geometrią hiperboliczną. Nowa geometria, rzecz dziwna, wcale nie okazała się

sprzeczna. A więc rację miał Euklides — piąty postulat nie „mieści się" w pozostałych, lecz jest „samodzielnym" pewnikiem. Dyskutowany przez wieki problem został rozwiązany, ale — jak zwykle bywa w takich wypadkach — rozwiązanie pociągnęło za sobą łańcuchową reakcję nowych problemów.

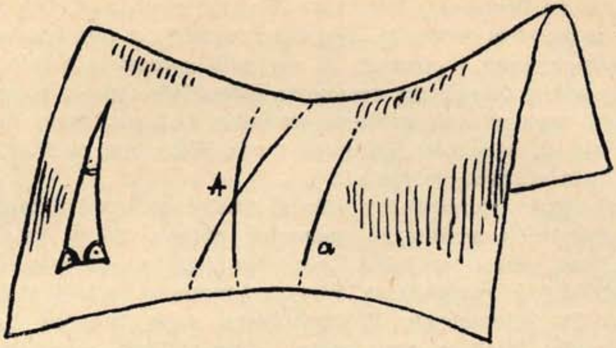
Piąty postulat stwierdza, że przez punkt nie leżący na danej prostej można przeprowadzić tylko jedną prostą równoległą do danej. W geometrii hiperbolicznej zakłada się, że takich prostych może być nieskończenie wiele. Istnieje wszakże jeszcze jedna ewentualność. Można mianowicie przyjąć, że do danej prostej nie da się poprowadzić ani jednej równoległej, albo — wyrażając tę samą myśl nieco inaczej — każde dwie proste równoległe przecinają się. System zbudowany w oparciu o takie zaprzeczenie piątego postulatu także jest niesprzeczny. Nosi on nazwę geometrii sferycznej (lub eliptycznej). W geometrii euklidesowej suma kątów w trójkącie — jak dobrze pamiętamy jeszcze z czasów szkolnych — wynosi 180 stopni, w geometrii hiperbolicznej jest mniejsza, a w geometrii sferycznej większa od 180 stopni. Gdy rozpatrujemy tylko dwa wymiary przestrzenne, geometria euklidesowa obowiązuje na zwykłej płaszczyźnie (rys. 1), geometria hiperboliczna — na po-



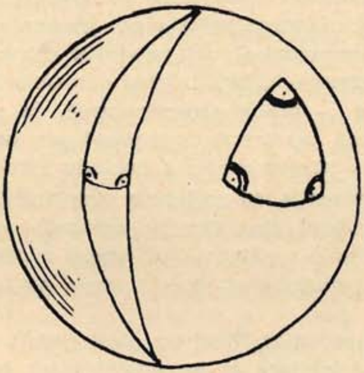
Rys. 1. Przestrzeń Euklidesowa. Proste równoległe nie przecinają się. Przez punkt A przechodzi tylko jedna prosta równoległa do prostej a. Suma kątów w trójkącie jest równa 180°.

wierzchni „siodła" (rys. 2), a geometria sferyczna — na powierzchni kuli (rys. 3). Rysunki dobrze wyjaśniają, dlaczego przestrzeń euklidesową nazywamy płaską, przestrzeń hiperboliczną — zakrzywioną ujemnie, przestrzeń sferyczną — zakrzywioną dodatnio. Chcąc podać bryły, na których powierzchni obowiązywałyby trójwymiarowe geometrie nieeuklidesowe, musielibyśmy posłużyć się przestrzenią czterowymiarową, a tak daleko nie sięga ani nasza wyobraźnia, ani możliwości malarskie.

Powstanie geometrii nieeuklidesowych stało się prawdziwą rewolucją naukową. Doniosłość tej rewolucji dla matematyki i — jak się potem okazało — dla fizyki można porównać do roli „przewrotu kopernikańskiego" w astronomii. Nowe idee z reguły nie przyjmują się łatwo. Z listów i nieopublikowanych za życia notatek Gaussa wiemy, że ten



Rys. 2. Przestrzeń hiperboliczna. Przez punkt A przechodzi nieskończenie wiele prostych równoległych do prostej „a". Suma kątów w trójkącie jest mniejsza od 180°.



Rys. 3. Przestrzeń sferyczna. Proste równoległe przecinają się na biegunach. Suma kątów trójkąta jest większa od 180°.

wielki matematyk jeszcze przed Łobaczewskim odkrył zasadnicze zręby geometrii nieeuklidesowej, nie chciał ich jednak ogłaszać drukiem, gdyż obawiał się, że wywołałyby zbyt silny wstrząs w nie przygotowanych do tego umysłach. Bolyai pokazał swoją pracę Gaussowi, a gdy dowiedział się, że Gauss już wcześniej doszedł do podobnych wniosków, posądził go o naukową nieuczciwość i rozgoryczony na zawsze porzucił matematykę. Łobaczewski natomiast, także nie zrozumiany przez współczesnych, do końca życia walczył w obronie nowych idei.

Świat nauki powoli przyzwyczajał się do geometrii nieeuklidesowych. Wielkie wrażenie na matematykach wywarł wygłoszony w 1854 r. habi-

litacyjny wykład Bernharda Riemanna. Wykład nosił tytuł: *O hipotezach, które leżą w osnowie geometrii.* Riemann stworzył w nim bardzo ogólny system geometryczny i pokazał, że zarówno geometria Euklidesa, jak i wszystkie znane dotychczas geometrie nieeuklidesowe są szczególnymi przypadkami tego właśnie systemu, zwanego dziś geometrią Riemanna. Opierając się na zasadach podanych przez Riemanna można budować dowolnie dużo różnych geometrii.

W takiej sytuacji prędzej czy później musiało powstać pytanie: która spośród wszystkich możliwych geometrii obowiązuje w rzeczywistej, otaczającej nas, przestrzeni? Już Gauss dostrzegł to zagadnienie i podjął ciekawą próbę jego rozwiązania. Wytyczył mianowicie trójkąt o bokach długości kilku kilometrów. Wierzchołkami tego trójkąta były trzy szczyty górskie. Jeżeli po zmierzeniu kątów trójkąta okazałoby się, że ich suma równa się dokładnie 180°, to oznaczałoby, iż nasza przestrzeń „podlega" geometrii Euklidesa, jeżeli zaś suma kątów okazałaby się mniejsza lub większa od 180°, byłoby to znakiem, iż nasza przestrzeń jest nieeuklidesowa. Niestety pomiary Gaussa nie przyniosły rezultatu. Dziś wiemy, że spodziewane odchylenie od 180° jest o wiele mniejsze niż mogły to wykazać używane przez niego instrumenty. Chcąc wykryć odstępstwa od euklidesowości Gauss powinien rozpatrywać nie trójkąt o bokach kilkukilometrowych, lecz trójkąt o rozmiarach „kosmicznych". Zupełnie analogicznie — ażeby zaobserwować, że powierzchnia ziemi jest „zakrzywioną" nie wystarczy wydrapać się na wysokie drzewo, lecz trzeba oglądać ją przynajmniej z pokładu sztucznego satelity.

Historia wiedzy wykazuje, że najlepszą przyjaciółką matematyki jest fizyka. Nawet najbardziej abstrakcyjne pomysły matematyczne znajdują zwykle zastosowanie w fizyce. Tak było i z geometrią nieeuklidesową. Podpatrzył ją u matematyków i przeniósł na teren fizyki... Albert Einstein.

Pierwsza zasada mechaniki Newtona głosi: jeżeli na ciało nie działa żadna siła (lub siły działające są w równowadze), to ciało porusza się ruchem jednostajnym po linii prostej. Jeśli zaobserwujemy, że ciało porusza się po torze zakrzywionym, to nasuwają się dwa możliwe wyjaśnienia tego faktu: albo na ciało działa jakaś siła, albo powierzchnia, po której ciało porusza się, jest odpowiednio zakrzywiona. Einstein wpadł na bardzo nieskomplikowany pomysł, po prostu utożsamił oba te wyjaśnienia: ciało pod działaniem siły grawitacyjnej porusza się po torze zakrzywionym właśnie dlatego, że wokół masy wytwarzającej pole grawitacyjne czasoprzestrzeń jest zakrzywiona. Obecność mas zakrzywia czasoprzestrzeń. Grawitacja przejawia się jako odchylenie geometrii od euklidesowości. Ten pomysł stanowi zasadniczą ideę einsteinowskiej teorii grawitacji, zwanej również ogólną teorią względności.

Powyższe rozumowanie na pewno nie jest ścisłym „wyprowadzeniem" idei Einsteina. Można je traktować tylko jako „działające na

wyobraźnię" naprowadzenie. Trzeba również zwrócić uwagę na to, że według Einsteina grawitację reprezentuje nie zakrzywienie przestrzeni (jak tego moglibyśmy się spodziewać traktując zbyt dosłownie przedstawione wyżej naprowadzenie), lecz zakrzywienie czasoprzestrzeni. Zresztą myśl rozważania czasu łącznie z przestrzenią dla Einsteina nie była czymś nowym. Wynikała ona z jego wcześniejszych prac dotyczących tzw. szczególnej teorii względności.

Intuicyjne wyczucie rzeczywistości mówi nam, że czas jest „wielkością", która płynie jednostajnie, niezależnie od jakichkolwiek procesów fizycznych. To przekonanie znalazło wyraz w słynnym zdaniu Izaaka Newtona: „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam w sobie i ze swej własnej natury płynie równomiernie bez związku z czymkolwiek zewnętrznym". Einstein — wbrew temu, co mu się często zarzuca — był wielkim realistą. Dla niego „wielkość płynąca niezależnie od czegoś zewnętrznego" była po prostu fikcją. Według wypowiedzi Einsteina czas jest to „zespół wskazań jednakowych zegarów, spoczywających względem danego układu odniesienia i pokazujących równocześnie tę samą godzinę".

Wyniki bardzo precyzyjnych doświadczeń z dziedziny optyki i elektrodynamiki (doświadczenia Michelsona-Morleya, Fizeau i innych) doprowadziły Einsteina do wniosku, że bieg zegarów wcale nie jest niezależny od fizycznych procesów. W dwu układach odniesienia poruszających się względem siebie z prędkością porównywalną z prędkością światła, zegary nie idą jednakowo. „Upływ czasu" jest odmienny w różnych układach odniesienia. Gdy jakieś zdarzenie opisane w pewnym układzie odniesienia chcemy opisać w innym układzie, to musimy podać nie tylko jego nowe współrzędne przestrzenne (opisujące położenie ciała w danym układzie), lecz również i jego nową współrzędną czasową, czyli godzinę, jaka „obowiązywała" w nowym układzie odniesienia, w momencie gdy opisywane zdarzenie miało miejsce. Właśnie dlatego w teorii względności wygodniej mówić łącznie o czaso-przestrzeni niż oddzielnie o czasie i oddzielnie o przestrzeni. I dlatego też myśl Einsteina, aby grawitację przedstawić jako zakrzywienie czasoprzestrzeni (a nie tylko przestrzeni) okazała się tak twórcza.

Promień światła, poruszający się, jak wiadomo, zawsze prostoliniowo, można uznać za fizyczny model linii prostej. Jeżeli na kartce papieru narysujemy linię prostą, po czym zwiniemy kartkę w rulonik, to dla kogoś patrzącego z zewnątrz prosta przestanie być prostą, zakrzywi się. Jeżeli w pobliżu mas wytwarzających pole grawitacyjne czasoprzestrzeń istotnie jest zakrzywiona, to i modele prostych — promienie światła — w pobliżu tych mas muszą ulegać zakrzywieniu. Wniosek ten można sprawdzić obserwacyjnie. Fotografie nieba wykonane podczas zaćmienia słońca są w stanie zarejestrować efekt zakrzywienia promieni świetlnych wysyłanych przez jakąś gwiazdę i przechodzących niedaleko

słońca... Cztery lata po opublikowaniu ogólnej teorii względności nadarzyła się sprzyjająca sytuacja. 29 maja 1919 r. w północnej części Brazylii i na zachodnim wybrzeżu Afryki było widoczne całkowite zaćmienie słońca. Dwie angielskie ekspedycje naukowe wykonały szereg zdjęć nieba w okolicy zaciemnionej tarczy słonecznej. Dokładna analiza przywiezionych fotografii potwierdziła przewidywania Einsteina — promienie gwiazdy przechodzące w pobliżu słońca rzeczywiście ulegają zakrzywieniu. Wyniki analiz zostały ogłoszone 6 listopada 1919 r. Był to dzień triumfu ogólnej teorii względności.

Znane są i inne „przepowiednie" Einsteina. Według einsteinowskiej teorii grawitacji ruchy planet winny wykazywać nieznaczne odchylenia od norm mechaniki klasycznej. Im silniejsze pole grawitacyjne, tym większe spodziewane odchylenie. Spośród wszystkich planet Merkury znajduje się najbliżej słońca, więc w jego ruchach nieregularności powinny być najłatwiejsze do wykrycia. Obserwacje potwierdziły słuszność teoretycznych przewidywań. Merkury w swym ruchu dookoła słońca nie przestrzega drogi wytyczonej przez wielkiego Newtona.

Nie koniec na tym. Z równań ogólnej teorii względności wynika, że w polu grawitacyjnym o dużym natężeniu czas płynie wolniej niż w polu grawitacyjnym o słabym natężeniu. Drgające atomy, jakie znajdują się na powierzchni gwiazd, można uważać za małe zegary. Ponieważ na powierzchni gwiazd panują duże natężenia grawitacyjne, zegary-atomy na gwieździe powinny drgać wolniej nż np. na ziemi. Im wolniejsze drgania atomów, tym dłuższa fala wysyłanego przez nie światła. A więc fale świetlne wysyłane przez atomy znajdujące się na powierzchni gwiazd powinny mieć nieco inne długości od analogicznych fal emitowanych przez atomy „ziemskie". I tym razem przyroda okazała się posłuszna Einsteinowi. Istotnie, różnice w długości fal zaobserwowano.

W 1962 r. nagrodę Nobla z dziedziny fizyki otrzymał niemiecki uczony R. L. Mössbauer za odkrycie zjawiska tzw. bezodrzutowej emisji promieniowania gamma. Oto zasada tego zjawiska: Nadajnikiem promieni gamma jest jądro atomowe „uwięzione" w sieci krystalicznej. Ponieważ jądro jest „uwięzione", odrzut jaki zawsze towarzyszy emisji kwantu gamma, rozkłada się na cały kryształ, dzięki czemu jest znikomo mały. Za odbiornik może służyć jądro, znajdujące się w innym krysztale, które już przedtem wypromieniowało kwant gamma. Jądro takie pochłonie kwant wysłany przez nadajnik pod warunkiem, że jest „nastrojone" na tę samą długość fali co nadajnik. Jakakolwiek różnica w długości fali natychmiast pojawi się w niecałkowitym pochłonięciu promieniowania. Zjawisko Mössbauera zapewnia niezwykłą precyzję pomiarów różnicy długości fal. Nic więc dziwnego, że zostało ono wykorzystane w celu sprawdzenia einsteinowskiego efektu „zwolnienia czasu" w ziemskim polu grawitacyjnym. Na szczycie 22-metrowej wieży

umieszczono nadajnik promieniowania gamma, na dnie tej samej wieży — odbiornik. Tym razem wynik nie był zaskakujący. Chociaż dobrano identyczne kryształy i postarano się, aby zostały spełnione wszystkie potrzebne warunki, odbiornik „nie dostroił się" do długości fali emitowanej przez nadajnik. Nic dziwnego, przecież drgające jądra kryształu-nadajnika znajdowały się w słabszym polu grawitacyjnym niż jądra odbiornika. Wprawdzie różnica poziomów wynosiła tylko 22 metry, ale to wystarczyło, aby jądra obydwu kryształów drgały w nieco innym „rytmie". Jedynie fizyk jest w stanie ocenić niesłychaną precyzję tego doświadczenia! Wobec takiej dokładności jakże prymitywne wydają się próby Gaussa zmierzające do wykrycia nieeuklidesowości przestrzeni przy pomocy pomiaru kątów w trójkącie! Technika gaussowskiego eksperymentu była mniej skuteczna od metody opartej na zjawisku Mösbauera — to prawda, ale zasadnicza idea pozostaje ta sama. Nie można *a priori* twierdzić, że przestrzenią świata „rządzi" geometria Euklidesa. Doświadczenie, i tylko ono, może zadecydować o wyborze właściwej geometrii.

Dzięki Einsteinowi wiemy, że pole grawitacyjne przejawia się jako odchylenie od geometrii euklidesowej. Jest to zasadnicza myśl leżąca u podstaw kosmologii relatywistycznej (tzn. opartej na teorii względności). Różne modele wszechświata próbują dać odpowiedź na pytanie: w jakim stopniu pole grawitacyjne pochodzące od wszystkich mas znajdujących się we wszechświecie zakrzywia czasoprzestrzeń? Problem dojrzewał od czasu pierwszych badań nad geometrią, właściwe jego postawienie zawdzięczamy ogólnej teorii względności. Do kogo będzie należeć ostatnie słowo... Historia zaczęła się od Euklidesa, ale z pewnością nie skończy się na Einsteinie.

Ks. Michał Heller

Fotoplastikon duszy (2)

ZWIERCIADŁO

Dziś rano, gdy zawiązywałem przed lustrem krawat, dotknął mnie znów palec wątpliwości. Był to palec tak realny, że obejrzałem się za siebie, myśląc, że ktoś położył mi rękę na ramieniu. W pokoju jednak nie było nikogo. Trochę się więc przestraszyłem. Nie jestem przesądny, ale czasem dzieje się coś takiego, co napawa człowieka zabobonnym lękiem. W każdym razie, gdy spojrzałem z powrotem w lustro, byłem już pod wrażeniem nadnaturalności sytuacji i dlatego zapewne moje własne odbicie wydało mi się zjawiskiem niezwykłym. Wątpliwości nasilały się coraz bardziej, sytuacja z sekundy na sekundę sta-

wała się coraz bardziej dwuznaczna, więc siadłem w końcu na krześle z zawiązanym już krawatem i przyglądałem się sobie niby zjawisku z innego świata. Czym dłużej zastanawiałem się w tej pozycji, tym wrażenie było silniejsze.

— A zatem — dumałem przygnębiony, wpatrując się w otłuszczoną swoją gębę i rzedniejące poszycie na głowie — to, co widzę przed sobą jest nieśmiertelne. Oto cielesna powłoka raz na zawsze przeznaczona mi do bycia mną, tkanina, której nie można się pozbyć, która wlec się będzie za człowiekiem na wieki wieków. Rzeczywiście rzecz to niezwykła. Coś takiego jak na starych malowidłach przedstawiających sąd ostateczny. Zaraz też i wyobraziłem sobie mój konterfekt przeniesiony z lustra na wielki fresk ścienny, gdzie między mrowiem innych postaci, zupełnie golutki, ale w niczym nie narażający na szwank obyczajów i moralności, czekam na wyrok. Ma ta postać i ręce i nogi, głowę i plecy, wszystko jak należy, na swoim miejscu, mimo że w międzyczasie rozpadła się niegdyś w grobie, rozpłynęła w ziemi jak kostka cukru w oceanie.

Ale owa wątpliwość, której palec dotknął mnie rano, nie dotyczyła wcale sposobu scalania rozpadłego po śmierci ciała. Można bowiem przyjąć, że jeśli było ono niegdyś osobnym, samodzielnym tworem, to jego rozkładanie i składanie napowrót jest wyłącznie problemem technicznym, z którym — jak tuszę — Niebo z łatwością się upora. Problem tkwi o wiele głębiej, a wziął się on w moim myśleniu z lektury o odkryciach fizyków, którzy negują istnienie materii. W każdym razie nie wiedzą oni dokładnie, jak materię zdefiniować, czym ona jest, a raczej — co to właściwie jest. Rozbicie atomu i rozkład najdrobniejszych jego cząstek, które okazały się być ładunkami energii, to nie tylko problem wojny nuklearnej, ale również rozkładu dawnych wyobrażeń świata. Chociażby tego oto smętnego odbicia w lustrze. Bo gdy je sobie wyobrażałem na wzór dotychczasowy, jako „atom społeczny", człowieka wśród innych ludzi, postać, sylwetkę o znanych cechach zewnętrznych (postawa pionowa, głowa, ręce i nogi) obraz ów nie budził wątpliwości. Był stary jak świat, znajomy, bliski. Co jednak zrobić teraz, gdy już w ten prosty sposób nie potrafię na siebie patrzeć. Przeciwnie, patrzę w sposób coraz bardziej skomplikowany, gdyż przyjmując tezę, że to, co widzę, jest układem jakichś energetycznych ładunków, czymś zupełnie nieuchwytnym wyobraźniowo, całe to moje dotychczasowe odbicie znika ze zwierciadła, robi się przeźroczyste, niematerialne, istny duch ciała a nie samo ciało. Jeśli nie ma materii, to i jego nie ma, a co w takim razie ma wrócić do swojej starej formy na sądzie ostatecznym, skoro tego czegoś przedtem nie było?

Oto pierwsze przerażające odkrycie zrobione przy porannym zawiązywaniu krawata: czym dłużej wpatrywałem się w odbicie ciała w zwierciadle, tym stawało się ono bardziej przejrzyste, przeźroczyste, aż

wreszcie znikło zupełnie i raptem zostałem bez odbicia. Czy można więc dziwić się zabobonnej trwodze, która natychmiast mnie wtedy ogarnęła? Poczułem się tak jak w starych baśniach, jakbym był królewiczem, na którego rzucono urok. Tyle, że tym razem nie działo się to za sprawą czarodzieja, lecz fizyków. A może uległem halucynacji wiedzy — broniłem się jeszcze, jako tako racjonalnie — bo wiadomo, że gdy wiedza padnie na nieprzygotowany umysł, może go pogrążyć w światopoglądowym obłędzie.

Na tym jednak nie skończył się poranny mój seans spirytystyczno-filozoficzny przed lustrem. Bo z czasem zacząłem się bronić przed wizją samozagłady i natężyłem władze psychiczne, by jej zapobiec. W miejsce opuszczone przez odbicie ciała począłem eksponować, niby projektor filmowy, swoją psychikę, po to, by odzyskać poczucie własnej identyczności, autonomii i osobowości. Gdy tylko się natężyłem w tym kierunku, w zwierciadle ukazała się nie jedna, lecz co najmniej dwie naraz osoby. Pierwsza z nich to była moja świadomość siebie i przypominała do złudzenia podobiznę tego człowieka, który przed chwilą zniknął z lustra, druga jednak niczego nie przypominała. Był to coprawda ktoś znajomy, ale zupełnie ode mnie różny. Był to jakby sen o sobie samym. Niby to jestem ja, ale trudno do takiego ja się przyznać. Tak sprawa przedstawiała się z mojej strony lustra. Natomiast one (to znaczy świadomość z podświadomością) patrzyły na siebie z niedowierzaniem, wzajemnie uwarunkowane, splecione w uścisku na śmierć i życie, ale skłócone do tego stopnia, że strach było wręcz pomyśleć o ich wspólnym sądzie ostatecznym. O moim też. Bo jeśli to wszystko razem: ciało i wielowarstwowa dusza, są jednocześnie tym samym; i jeśli wszystko to, co jest razem, działa oddzielnie, na własną rękę, to co w końcu ja, człowiek z zawiązanym krawatem, mam do powiedzenia? Co będę miał do powiedzenia, gdy ktoś spyta, dlaczegoś był taki to a taki, zrobił to i to, zdecydował w taki to a taki sposób. Który ja — zapytam — świadomy, podświadomy, ja jako jednostka autonomiczna, czy społecznie uwarunkowana, cielesna czy bezcielesna... doprawdy można zwariować!

A wszystko to z kolei przez odkrycia psychologów, którzy zburzyli dawny obraz człowieczego wnętrza. Bo był on tak prosty, jak wyobrażenie ciała. Na swoim miejscu królowała wola, na swoim sumienie, rozum niezależny i ćwiczony rządził się w głowie a miłość panowała w sercu. Teraz natomiast niczego człowiek nie jest w sobie pewien. Trudno dociec, co jest kompleksem, a co popędem, co wynika z nadciśnienia, a co z niedociśnienia, czy to, co sobie myślę, jest zbiorem mitów i archetypów, a to, co nazywałem sumieniem, to po prostu tabu, czy też jest zupełnie inaczej. Jeżeli inaczej, to jak, a jeśli po staremu, to w jaki nowy sposób. Jedno uświadomiłem sobie na pewno, że nie potrafię już wyobrazić sobie człowieka na obraz i podobieństwo Boga przedstawianego również pod naszą, ziemską postacią. Bóg fizyków

i psychologów jest już zupełnie inny. Ale nikt jeszcze go nie odtworzył według ich wyobrażeń. Człowiek też już jest zupełnie inny. A jaki? Tego nikt nie wie. Co prawda nigdy tego nie wiedziano, ale chyba nie w takim stopniu jak obecnie.

A jednak jestem — wykrzyknąłem buntowniczo do cieni swoich w lustrze. Jestem, bo jestem — powiedziałem naiwnie jak dziecko przyczesując nieśmiertelne swoje włosy śmiertelnym grzebieniem.

I wtedy wreszcie drgnąłem radośniej złapawszy różnicę pomiędzy martwym narzędziem do porządkowania włosów a żywą ręką. Życie — oto nareszcie zjawisko, którego najuczeńsi nie potrafią wytłumaczyć. Żyję, więc jestem — pomyślałem. Wszystkie odbicia mogą zniknąć, lub się zmienić, lustro wyobrażeń i postrzeżeń wyprawiać może najróżnorodniejsze brewerie, mogę zresztą je sam roztłuc na kawałki, a mimo to pozostanę takim, jak jestem, na krześle, z zawiązanym krawatem, ubytkiem zębów w prawej górnej szczęce, brakiem rozumu i bijącym sercem.

Jakoś więc dzisiaj z opresji swych wątpliwości wybrnąłem. Nie oznacza to, by były one już nieważne. Sprawa sądu ostatecznego nie została rozstrzygnięta. Tyle tylko, że ocalał jeden z podsądnych, którego trudno jest zidentyfikować. Coś mi się wydaje, że jest ich o wiele więcej.

SPODEK

WYJAŚNIENIE

25 lutego 1968 roku wrocławski Klub Inteligencji Katolickiej zorganizował sesję informacyjną poświęconą Edycie Stein. Złożyły się na nią msza św. z kazaniem, które wygłosił ks. abp Bolesław Kominek oraz referat S. Janiny-Immaculaty Adamskiej, karmelitanki, *Edyty Stein droga do prawdy*, po którym odbyła się interesująca dyskusja. Referat ten zamieściliśmy w 167 numerze „Znaku". Podsumowanie dyskusji znajdą czytelnicy w 6 (122) numerze „Więzi". Cenna akcja Klubu Wrocławskiego powinna być kontynuowana także w związku z rozpoczętym procesem beatyfikacyjnym wielkiej Karmelitanki.

SOMMAIRE

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ZAWIADOMIENIE

Zawiadamiamy uprzejmie, że od 1 stycznia 1969 roku cena miesięcznika „Znak" zostanie podwyższona i będzie wynosiła zł 15.— za numer. Prenumerata krajowa od stycznia 1969 roku wynosi: kwartalnie 45.— zł, półrocznie 90.— zł, rocznie 180.— zł.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie 63.— zł, półrocznie 126.— zł, rocznie 252.— zł.

Administracja miesięcznika
„Znak"

Cena zł 12.—

Tygodnie Filozoficzne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, odczyty oraz omówienia: 48, 59, 60, 72, 83, 98, 109-110, 121-122, 125, 133-134, 159, 168

Drugi Tydzień Eklezjologiczny w Lublinie 153

A. Stępień: Środowisko filozoficzne KUL: 82

ZNAK

MIESIĘCZNIK